

توشيح التفسير

في قواعد التفسير و التأويل



العلامة محمد بن سليمان التكايني



تصحيح و تحقيق
مؤسسة شمس الضحى الثقافية

تُشِيحُ التَفْسِيرُ

في قواعد التفسير و التأويل

العلامة محمد بن سليمان التكايني

المجلد الأول

تصحيح و تحقيق

مؤسسة شمس الضحى الثقافية



سرشناسه : تنكابني، محمد بن سليمان، ۱۲۳۴ - ۱۳۰۲.
 عنوان و نام پديدآور : توشيح التفسير في قواعد التفسير و التأويل / محمد بن سليمان المجتهد
 التنكابني؛ تحقيق و تصحيح مؤسسه شمس الضحى الثقافية.
 مشخصات نشر : تهران: شمس الضحى، ۱۳۹۰.
 مشخصات ظاهري : ج. ۲: در يك مجلد (۳۹۶ ص.)
 شابك : ج. ۱ و ۲: 4 - 54 - 8767 - 964 - 978
 موضوع : فنيا
 يادداشت : عربى.
 يادداشت : چاپ قبلى: كتاب سعدى، ۱۴۱۱ ق. = ۱۳۷۰.
 موضوع : تفسير — فن
 موضوع : تفاسير — قرن ۱۳ ق.
 شناسه افزوده : مؤسسه فرهنگى شمس الضحى
 رده بندى كنكره : ۱۳۹۰ ت ۹ / ۵ / BP ۹۱
 رده بندى ديويى : ۲۹۷/۱۷۱
 شماره كتابشناسى ملي : ۲۳۶۰۶۴۵

توشيح التفسير

في القواعد التفسير و التأويل (المجلد الاول و الثاني)

تأليف: العلامة محمد بن سليمان التنكابني

تحقيق و تصحيح: مؤسسة شمس الضحى الثقافية

منشورات شمس الضحى

الطبعة الاولى: ۱۴۳۲ هـ. ق - ۱۳۹۰ هـ.ش.

طبع في ۱۵۰۰ نسخة

المطبعة: نگارش

شابك (ردمك): ۴ - ۵۴ - ۸۷۶۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN

السعر مُجلدًا: ۷۲۰۰ توماناً

صندوق البريد: طهران ۳۱۴۱ - ۱۹۳۹۵

اين كتاب با حمايت معاونت فرهنگى
 وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى به چاپ رسيده است.



مراكز التوزيع:

- ۱) قسم، شارع معلم، زقاق ۱۲، رقم ۲۴، منشورات دليل ما، الهاتف ۷۷۴۴۹۸۸ - ۷۷۳۳۴۱۳
- ۲) طهران، شارع إنقلاب، شارع الفخر الرازي، رقم ۶۱، الهاتف ۶۶۴۶۴۱۴۱
- ۳) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة نادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينه الكتاب، الطابق الأول، منشورات دليل ما، الهاتف ۵ - ۲۲۳۷۱۱۳

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله العلى الأعلى والصلاة والسلام على سيدنا
محمد المصطفى وآله خير الورى. واللعنة على أعدائهم شر من على الثرى.

وبعد فمن افضال الله تعالى وتوفيقه أن اطلعنا على الآثار النفيسة والثرينة التى
ألفها العالم الجليل والفقير النبيل ميرزا محمد بن سليمان المجتهد التنكابنى قدس
سره فعزنا على تحقيقها وتصحيحها قبل أن تأخذ طريقها الى المطبعة وتخرج
بالصورة القشبية ومن تلك الآثار هذا السفر القيم المسمى بـ «توشيح التفسير فى
قواعد التفسير والتأويل» فى المجلدين. المجلد الأول يشتمل على البابين: الأول
فى المقدمات والثانى فى نبذ من قواعد التفسير والتأويل. والمجلد الثانى يشتمل
على الباب الثالث فى تفسير سورة الحمد والبقرة إلى الآية (٢٢).

وأما المؤلف فهو ابن سليمان بن محمد رفيع بن عبدالمطلب الذى ولد بتنكابن
فى أسرة علمية دينية سنة ١٢٣٥ ق وقرأ على أبيه كتاب الصمدية وشرح
التصريف وشرح الشمسية فى عنفوان شبابه ثم ذهب إلى قزوین ودرس الأصول
عند ملاصفر على اللاهيجى والآخوند ملاً محمد صالح البرغانى وتوجه بعد
ذلك إلى إصفهان وتلمذ مدة عند حجة الاسلام السيد محمد باقر الشفتى والحاج

محمّد ابراهيم الكرباسى و ملا محمّد جعفر الاسترآبادى ثمّ هاجر إلى العتبات العاليات في العراق و حضر مجلس درس الشيخ محمّد حسن صاحب الجواهر و الشيخ الأعظم الأنصارى و الشيخ حسن كاشف الغطاء و ملا آقا الدريندى و أكمل دروسه العالية و نال مرتبة الفقاهاة و الجتهااد.

ثمّ رجع إلى مولده التنكابن و بادر إلى التدريس و التعليم و تربية الطّلاب و رفع حوائج الناس الماديّة و الروحانيّة و صنّف كتباً كثيرة في المواضيع المختلفة من الفقه و الأصول و التفسير و الرمل و التاريخ و...

قد بلغت آثاره القيّمة إلى ثلاثمائة تقريباً منها

- ١ - اكليل المصائب ٢ - معين البكاء ٣ - قصص العلماء ٤ - الخلجات ٥ -

توشيح التفسير ٦ - التأسيسات

توفى رحمه الله سنة ١٣٠٢ ق في سليمان آباد تنكابن و دفن جثمانه الشريف هناك و مزاره مشهور عند الناس. و كان له أربعة ابناء و هم موسى و محمد و على و محمّد و بعضهم مازال على قيد الحياة و الحمد لله كما هو أهله.^(١)

مؤسسة الضحى الثقافية

٣ رجب المرجّب ١٤٢٩ ق

(١) انظر لمزيد الاطلاع على حياة المؤلف: قصص العلماء، بزرگان تنكابن (اعاظم تنكابن) / ١٩٦ و ١٩٧ و

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل كلامه مجمع بيان جواهر جوامع علوم الأولين والآخرين،
وتبيان أسرار تنزيل منهج الصادقين، وكشّاف أنوار تأويل مراتب المتّقين،
والمشرب الصافي الأصفى الأزكى الأسنى الأنمى للشاربين، ومعجزة رسول
ربّ العالمين، ومحطّ رجال الحقّ واليقين. والصلاة والسلام على أشرف
السفراء خاتم النّبیین، وافتخار الأنبياء والمرسلين، الذي كان نبياً و آدم بين
الماء والطين، وآله الأئمة المرضيّن المعصومين الأنجيين الأطهرين بنصّ
الكتاب المبين.

و بعد؛ فيقول الفقير الفاني محمّدين سليمان التنكابني: إنّ القرآن الذي هو
أشرف الكتب السماوية، لما كان مجمع جوامع العلوم الرّبانيّة والآيات السبحانيّة
الذي لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، وهو في
غاية الفصاحة والبلاغة، ونهاية السلاسة والجزالة، كلماته عقد قد ارتطم،
وحروفه كالذرّ المنظّم، نظمته العجيب، وأسلوبه الغريب كالماء السيّال من ذروة
الجبال إلى ما انحدر من الأودية والرّمال. ما حوى حوله أحد من البشر، ولا حاز
عشراً عشيراً من معشار مآربه العالم الإذخر. تحدّى به العرب العرباء من آل قحطان،

فلم يجد به قديراً. و تخاصم به بلغاء طبقات عدنان، بل فصحاء الأرض من المشار إليهم بالبنان، فعجزوا و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً. و قد تصدى لتفسيره و تأويله جهابذة الأفاضل و جماهير مهرة الأكامل، فصكّوا مآثر أفهامهم في سطور طروس البيان و التبيان فلم يأتوا من الأنوار الشعشعانية إلا جذوة، و من اليم إلا قطرة. فكان محطّ نظر نبذ حلّ اللغات و القراءات و التراكيب، و بعض تعداد الفصاحة و تحرير الأساليب، و آخر تأويل الآيات بالرأي بلا شاهد من السنّة و الكتاب و لا اعتضاد بما صدر عن أرباب الأبواب من أهل العصمة و الخطاب؛ مع أنّ أهل البيت أدري بما في البيت في كلّ باب. و إني، و إن لم أك ممّن يضع في مضمار السبق الرهان، و لا من يطلق عنان القلم في هذا الميدان، لأنّه وظيفة من كان خزانة العلم بين يديه و لا يصعب الأمور عليه دون من كان مثلي قصير الباع، عديم الذراع، مع ما بي من خصاصة النفس و كدرتها بالأهواء المضلّة - و لا بدّ للمفسّر من نفس صافية حتّى يستفيض من أشعة أنوار علم الله بوساطة آل محمد ﷺ - لكنّي بعد ما ذرفت الخمسين و ألفت في أكثر الفنون من المعقول كالكلام و الحكمة و المنقول كالحديث و العربيّة و الفقه و الأصول و غيرها من العلوم منظوماً و منثوراً، خلج بالبال، و تطرّق في الخيال - بعد أن سثلت كربة بعد مرّة و مراراً أن أصنّف في علم التفسير كتاباً حائزاً لدقائق الدليل الفصيل، بلا إيجاز و لا تفصيل، بحيث يرغب فيه الطّلاب، و لا يقصر عن حيازته الطّلاب الأطيب، ممّا استفدته من أهل البيت المعصومين في كلّ باب، الّذين هم مداليل خطاب الكتاب، و ممّا ألهمنيّه الله بكرّ الأعصار بحيث يظهر منه إعجاز القرآن لأولي الأئدة و الأبواب. و سمته بـ «توشيح التفسير» مشتملاً على أبواب:

الأوّل: في المقدّمات.

الثاني: في نبذ من قواعد التفسير و التأويل.

الثالث: في تفسير القرآن.

وأستمد من الله وأستعين به أن يمد في عمري و يوفّقني للإتمام، و يحفظني عن شرور الطغام، و ينظّم لي أموري كلّها أكمل نظام و انتظام. و هذا القسم من التفسير ممّا لم يسبقني إليه أحد من العامة و الخاصة. والله الحمد مدى الأيام.

الباب الأول في المقدمات والمباني وفيه فصول:

الفصل الأول: في تواتر القرآن

و يتم الكلام فيه برسم أمور:

الأول: اختلفوا في وقوع التحريف في القرآن - كما عن أكثر الأخباريين و هو ظاهر الكليني و شيخه علي بن إبراهيم، و الشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج - وعدم التحريف - كما ذهب إليه الصدوق، والمحقق الطبرسي صاحب مجمع البيان، و السيد المرتضى، و جمهور المجتهدين - على قولين. وثانيهما أقوم في البين، بلاشين و مين.

و اتفقوا على عدم وقوع الزيادة، لإجماع عن التبيان للشيخ و مجمع البيان لنا على عدم التغيير، الضرورة من المذهب؛ كما هو ظاهر الصدوق في اعتقاداته. و أما الأخبار الواردة في تحريفه، فإما يحمل الزيادة الموجودة في كتاب أمير المؤمنين كما فيها على الأحاديث القدسية أو التأويلات للآيات و نحو ذلك. و لا ريب أن الكثرة في تلك الأخبار، مع إعراض الأخبار الأخيار الأصحاب

الكبار الأبرار، مع اطلاعهم على تلك الآثار، يعرب عن منقصة و قصور و فتور في تلك الأخبار، و لا يحصل منها الظنّ و الاعتبار.

الثاني: لو قلنا بوقوع التحريف و النقصان في كلام الله الملك المَنَّان، فلا ريب أنّه لا يضرّ ببلاغة القرآن، و لا يتطرق في إعجازه قصور و نقصان. إذ بقاء الأسلوب و البلاغة - أي المطابقة لمقتضى الحال - اللّذين هما مناط الإعجاز، كاف في مقام الحجّة و البرهان، و فصاحة كلامه و كلماته غنيّة عن البيان و التبيان. مضافاً إلى وجود الإعجاز من جهات آخر كما سيذكر.

الثالث و الرابع: هل القرآن متواتر أم لا؟ و هل القراءات السبع - أو مع الإضافة إلى العشر - ممّا حصل فيها التواتر أم لا؟

و الحقّ في المقام أنّ تواتر السبع بل العشر إلى أربابها غير ثابت. إذ ذكر غير واحد من الأماجد أنّ الراوي عن كلّ واحد من السبع اثنان و إن حصل التواتر عن الراويين بعد ذلك من الطبقات. و الحقّ أنّ التواتر بأغلب الموادّ عن الرسول ممّا هو لا ينكره إلّا مباحته. و كذلك الهيئات المشتركة بين القراءات عند الاختلافات. فإنّها أيضاً متواترة و إنكاره مباحته، و عدم تواتر بعض الهيئات في مقام الاختلاف غير مضرّ. ثمّ تجويز الأنمة القراءة بما يقرؤه الناس، ممّا ليس فيه التباس و لا وسواس. فظهر من ذلك أنّ القراءة الاختلافية الأدائية من قبيل الهيئة كالمدّ و اللّين و الإدغام و الإمالة، و لا يضرّ عدم تواترها، بخلاف «ملك» و «مالك» من الجوهرية و المادّية، فإنّها متواترة.

الخامس: القراء السبع نافع، و أبو عمرو، و الكسائي، و حمزة، و ابن عامر، و ابن كثير، و عاصم. و القراءة المشهورة قراءة عاصم.

قال العلامة في المنتهى: و أحبّ القراءات إلىّ قراءة عاصم بطريق أبي بكر بن عيّاش و طريق أبي عمرو بن العلاء. فإنّهما أحسن من قراءة حمزة و الكسائي لما

فيها من الإدغام والإمالة وزيادة المدّ و ذلك كلّه تكلف. و لو قرأ به، صحّت صلاته بلاخلاف^(١) انتهى كلام المنتهى. و قد أفردت رسالة في القراءات السبع جيّدة جداً. و قد أفردت رسالة مسمّاة بالفرائد في تجويد القراءة وأحكامها.

الفصل الثاني : في إعجاز القرآن

و قد كشفنا الغطاء عن وجهه في منظومتي في النبوة المسمّاة بالفرائد و شرحها. و نقول هاهنا بوجه إجمالي.

ف قيل: إنّ إعجازه لكونه في الفصاحة و البلاغة فوق طوق البشر من الخاصّة و العامّة. و هو المشهور من الحذقة المهرة.

و قال بعض المعتزلة: إعجازه لأسلوبه الغريب و نظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الرسائل و الأشعار و الخطب.

و قيل: وجهه اجتماع الفصاحة مع غرابة الأسلوب من غير استقلال لأحدهما. و المرتضى منّا و كثير منهم: أنّ إعجازه بالصّرفة. أي صرف الله همم المتحدّين عن معارضته مع قدرتهم عليها. و ذلك إمّا بسبب سلب قدرتهم أو سلب دواعيهم. و قيل: إعجازه صدوره عن مثل النبيّ الأمّي الذي لم يختلف إلى أحد ليتعلّم. فمثل هذا الشخص لا يقدر على مثل القرآن. و توفّق الطوسي في التجريد.

و ليعلم أنّ الفصاحة المعتبرة في مفردات الكلام، كما هو مصطلح الأقوام الأعلام، عبارة عن الخلوّ عن الغرابة و تنافر الحروف، و هو بالخلوّ عن مخالفة القياس اللّغويّ موصوف. و التنافر في الحروف عبارة عن عدم الثقل على اللّسان و عدم تعسر النطق و البيان بالحروف التي هي للكلام أركان. و الغرابة كون الكلمات وحشيّة في الحالات غير مأنوسة في الاستعمالات. و عدم مخالفة القياس أن

لاتكون الكلمة على خلاف قوانين اللغة الثابتة بوضع الواضع.

ولا ريب أن أرباب الكمال تتبّعوا في كلام الملك المتعال فلم يجدوا فيها كلمة ثبت فيها أحد وجوه الإخلال. وليس كتاب أحد من الفصحاء بتلك الحال. إذ كلّ كتاب و تصنيف لا محالة لا تخلو في الجملة عن خبط و خطأ و سهو أو عمد في هذا المجال. نعم؛ ذكر بعض أن ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ ﴾^(١) و ﴿ فَسَبَّحْهُ ﴾^(٢) ثقيلان. و عذره معلوم؛ إذ أداء معنى هذا الكلام بأحسن ممّا ذكره الله لا يمكن. مع أنّه قد يعرض لأسباب الإخلال ما يخرجها عن السببية.

و أمّا الفصاحة في الكلام، فهي ما كان مع فصاحة كلماته على النهج المتقدّم، خال عن ضعف التأليف، و هو كون الكلام على خلاف القانون المشتهر بين النحاة كالإضمار قبل الذكر في غير ما استثنى؛ و عن التنافر الموجب لثقل الكلمات على اللسان ناشئاً عن اجتماع الكلمات؛ و إن كانت كلّ كلمة فصيحة، كـ «ليس قرب قبر حرب قبر»؛ و عن التعقيد، و هو عدم ظهور دلالة الكلام على المرام لخلل واقع في النظام - كالحذف و التقديم المخلّين في إفادة الغرض في المقام - أو لخلل في انتقال ذهن الأنام إلى ما يراد من الكلام لكثرة الأوساط و خفاء القرائن.

و أمّا البلاغة، فهي عبارة عن كون الكلام مع فصاحته مطابقاً لمقتضى الحال. و هذا يختلف باختلاف الأحوال. و كلام الله القادر المتعال، خال عن الخلل بأحد أنحاء الإخلال و الاختلال. و قد تصدّى النبيّ للتحدّي مع أرباب الجدال، فلم يجد بمثله قديراً و لا لنحوه نظيراً، و إن كان بعضهم لبعض ظهيراً.

إذا عرفت ما ذكر، فاعلم أن الحقّ إعجاز القرآن لوجوه:

الأول: البلاغة. و قد أنزل الله في التحدّي آيات، فتحدّى بجميعه، ثمّ بعشر

(١) يس: ٦٠.

(٢) ق: ٤٠، طور: ٤٩.

سور مثله، ثم بسورة. و ذكر التحدي في سورة البقرة، و سورة يونس، و القصص، و ذكر آيات خمساً في التحدي و دلالتها على الحق. و إن الآتي بهذا الكتاب في كمال الاطمينان بوجوه:

الأول: أنه لم يكتف بأية واحدة لثلاثتستهلك تلك الآية، بل ذكر التحدي في آيات كثيرة.

الثاني: أنه تعالى لم يذكر تلك الآية في سورة واحدة بل جعلها في مواضع متفرقة لثلاث يحصل النسيان.

الثالث: أنه جعل تلك الآيات محكمة.

الرابع: أنه لم يأمر بوضع القرآن في صندوق مستوراً، بل أمر بقراءته أطراف النهار و آناء الليل.

الخامس: أنه لم يجعل التحدي مختصاً بوقت دون وقت، بل أتى بلفظ «لن» الدال على التأييد.

السادس: أنه لم يحصر التحدي بجميع القرآن، بل نزل ذلك حتى تحدى بمقدار سورة واحدة.

السابع: لم يجعل تلك السورة سورة أفصح من غيرها بل جعلها مطلقة.

الثامن: أنه قصر بعض السور وجعله بمقدار أقصر من عشر كلمات.

التاسع: أنه لم يحصر التحدي بشخص دون شخص، بل صرح بتعااض الجن و الإنس. و هذا كمال الاطمينان.

فإن قلت: كلام الله الملك العلام قد ورد بلسان العرب و فهمه يحتاج إلى العلم بعلوم الأدب. فذلك الإعجاز يتم أمره بالنسبة إلى العلماء الأعلام دون العوام من الأنام. فليست الحجة على الكل بتمام.

قلت: أولاً: أن غير العارف بعلم ربنا يعرف عالم ذلك العلم. ألا ترى أنه يمكن للعامة تحصيل العلم باجتهاد المجتهد و طبابة الطبيب و عدالة زيد و نحو ذلك؟

و ثانياً: أنا لانقصر الإعجاز في فصاحة الكلام، بل هي وجوه أخرى تذكر في المقام من الشفاء للأمراض والآلام.

و ثالثاً: أن الإعجاز الآخر^(١) كاف في المقام، كما يأتي إليه الإشارة.

و رابعاً: أن عوام الناس تقليدهم و رجوعهم إلى الأعلام خال عن رتبة و سواس. و بذلك جرت السيرة و استمرت الطريقة في الأمم السالفة و القرون الماضية كتبعية النسوة للرجال و غير ذلك.

الثاني: من وجوه إعجاز كلام الله: إخباره فيه بالغيب بلا اشتباه. فأخبر بفتح الروم و كان حين الإخبار من المعلوم. و الإخبار بذلة طبقة اليهود. و الإخبار بعدم إيمان أبي لهب و غيره من الكافر العنود. و الإخبار بأن اجتماعهم مع النصارى في المواثيق و العهود ممّا لا يقع. و غير ذلك من الموارد.

الثالث: أن النبي لم يتعلّم شيئاً من أحد من الأنام، و لم يسافر لطلب العلم في الأيام، و لم يصاحب عالماً من الأعلام، بل كان مبدأ نشوه إلى زمان بعثته في بلد مملوّ من العوام، فجاء فجأة بكلام فائق على جميع الكلام، و عجز عن الإتيان بمثله جميع الأنام، بل الحذقة المهرة من العرب العرباء و جهابذة جماهير مصاقع البلغاء، أذعنوا بالعجز و القصور و تاهوا في فيفاء فصاحته و بلاغته، فثبت أنه ليس إلا بعون سرمدّي و تأييد إلهي و وحي صمدي.

الرابع: أن أسلوب القرآن في غاية الغرابة و السلاسة و الجزالة و العذوبة و ملاحاة الألفاظ و حلاوة المعنى و المجد و الجلالة. و تلك الأمور مفقودة في كلام الكفرة الفجرة و الحذقة المهرة. و بيان هذا المهام ممّا لا بدّ فيه من اهتمام تمام فنقول:

الأسلوب: الطريق. أي طرق تراكيبه غريب، أو طرق فواصله. أو هو مأخوذ من

(١) كشّق القمر و نسيح الحمى و عدم الظلّ لجسده، منه.

السُّلْب -بفتح العين- وهو السير الخفيف. يعني أن ألفاظ القرآن في الخفة وسهولة تناول غريب و بعيد عن كلمات الأنام، أو كونها سيالة أمر غريب مميز عن ألفاظ صادرة عن غير الملك العلام.

و أما العذوبة، فيمكن كونه مرادفاً للأسلوب، و يمكن عدّه وجهاً آخر في الإعجاز كالجزالة و السلاسة. فالعذوبة -بفتح العين- استساغة التناول و كون ألفاظه هنيئة في الحذف و الفهم و السماع بلا إغلاق. أو مأخوذ من معناه الذي يَبْنُوهُ بأنّه الخيط الذي يرفع به الميزان و به تستقام الكفّان. و هكذا كلمات القرآن. فإنّها خيط الميزان، يسهل التنطّق بها و البيان.

و أما السلاسة، فهو اسم مصدر من السلس. و يمكن أخذه بمعان منها: الخيط الذي ينظم فيه الخرز الأبيض. و منها: القرط من الحلي. و منها: السهك اللَّيّن المتقاد. و منها: التأليف لما ألف من الحلي سوى الخرز. و منها: الترصيع -أي التركيب و التقدير و النسج- كما يرصّع الطائر عشّه.

و أما الجزالة، فهي خلاف الركيك من الألفاظ. و الملاحاة شيء ذوقي لا يمكن تفسيره.

و وجود كلّ ذلك في القرآن كمّا لا يمكن إنكاره إلا عناداً.

الخامس: من وجوه إعجاز القرآن: أن الآيات القرآنيّة مع غاية الاختصار اشتملت على جميع العلوم من الأخلاق و العقائد و الأعمال و المبدأ و المعاد و المعاش و طريقة السلوك، بحيث حار فيها أفكار الأحبار و أوهام الحكماء في الأعصار. بل المطالب التي صرف فيها انعلماء مدد الأعمار، وجدت في آية قصيرة بأبين عبارة و أوجز إشارة تظهر بنظر الاعتبار، و إن حرم عن مواندها الأشرار والأغيار. و ليس لنا كتاب بهذا المعيار، كما لا يخفى على أولى الأفئدة من الأخيار. ويتبيّن ما أشرت إليه من تفسيري لبعض الآيات، فعليك بالانتظار.

السادس: ان القرآن فيه شفاء الأسقام و دواء الآفات و الآلام، حصل لنا التجربة في الأيام، و كذا لأسلافنا سلف عن سلف من حيث الكتب و الحمل و شرب الماء المغسول منه و القراءة.

فإن قلت: يوجد في الأديان الأفسون و الطلاسـم لإزالة الأمراض و حصول الأغراض. قلت: ما ذكرنا في مقام التحدي ظاهر بخلاف ما ذكر إذ لم يقع به التحدي. السابع: ان القرآن يشمل ذكر قصص السابقين و حكاية أحوال الأنبياء السالفين و قد طابق كل ما وقع في البين، و إلا لقال أهل الكتاب إنه يشمل المين، مع أنه لم يتعلم من أحد من الماهرين و لا عالم من الواقفين على أحوال الماضين، فليس ذلك إلا بعون و إفاضة من رب العالمين.

الثامن: ان الكتاب المجيد نزل ثلاث و عشرين سنة من الحكيم الحميد و يقرب من ثمانية آلاف بيت. و لو كان كتصنيف سائر المصنفين، و لو من الماهرين، لما سلم عن الاختلاف في المرام و تناقض في الكلام، كما نشاهد ذلك من كتب الأنام، سيما مع وقوع التصنيف في سنين متطاولة من الأزمان. و لانرى ذلك النقض و الاختلال في القرآن و يشهد به الحس و العيان بعد الإمعان. التاسع: ان كل كتاب إذا حصل المداومة به، لا يحصل شوق للنفس إلى معاودته و لا يزيد النظر فيه شيئاً. و القرآن غص طري في كل زمان و يفهم منه في كل نظر بالإمعان معنى جديد جداً.

العاشر: أنه حصل لنا الاستخارات المجربة المعجبة؛ بل هي ربما كانت عن الضمير معربة. و قد عملنا بها مراراً، فلم نجد ضراراً في متابعتها. فهذا من الإعجاز. الحادي عشر: ربما تقللنا بالقرآن في الأمور، فرأينا مطابقة ما فهمنا منه ما كان واقعاً في الاستقبال، بلا شائبة ريبة و اختلال. فذلك يكشف عن كونه من عند الملك المتعال.

الثاني عشر: اَنَا رَمَا رَأَيْنَا أَنَّهُ احْتَرَقَ الْقُرْآنُ وَلَمْ يَحْتَرَقْ بَعْضُ كَلِمَاتِهِ الْمُتَضَمِّنَةِ
لِاسْمِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْمَتَّانِ.

و حسبك في الإعجاز ما ذكر في مقام البيان.

الفصل الثالث: في رفع شبه الطاعنين في كلام رب العالمين

اعلم أَنَّ العرب العرباء وَكَمَلِ الفصحاء وَأَشْرَفِ البلغاء، مع كمال حذاقتهم
في أسرار بلاغة الكلام و فرط عداوتهم لدين الإسلام، لم يجدوا في طعن القرآن
من حيث البلاغة مجالاً، و لم يوردوا للقدح مقالاً، بل نسبوه إلى السحر كما هو
دأب المحجوج المبهوت تعجباً من فصاحته و حسن نظمه و بلاغته و غرابته
أسلوبه و سلاسته و عذوبته و جزالته، فاختراروا المقارعة بالسيوف على المقابلة
بالحروف. فلَمَّا جاء الخلف منهم، اقترحوا شبهات و أبدعوا ترهات هي مهزوة
للسامعين و أضحكة للناظرين:

الأولى: أَنَّ الْقُرْآنَ يَشْتَمِلُ عَلَى كَلِمَاتٍ غَيْرِ عَرَبِيَّةٍ كَالْمَشْكَاةِ وَالْأَسْتَبْرَقِ وَالْمَقَالِيدِ
وَالْقَسْطَاسِ وَالسَّجِيلِ. فكيف يقال إنه عربي مبین مع وقوع غير العربي في البين؟
و الجواب: أَنَّ ذَلِكَ مِنْ تَوَافُقِ اللَّغَتَيْنِ. أَوِ الْمُرَادُ أَنَّهُ عَرَبِيَّ الْأُسْلُوبِ وَ النِّظْمِ وَ
التركيب، أَوِ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيصِ. وَ قَدْ أَجَبْنَا عَنْ ذَلِكَ بِوُجُوهٍ كَثِيرَةٍ فِي كِتَابِ لِسَانِ
الصدق فِي الْأَصُولِ فِي بَحْثِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ.

الثانية: أَنَّ فِيهِ خَطَأً فِي الْإِعْرَابِ مِثْلُ: ﴿إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾^(١) وَ ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ﴾^(٢) وَ ﴿لَكِنَّ الرَّاكِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا
أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾^(٣).

(١) طه: ٦٣، على قراءة.

(٣) النساء: ١٦٢.

(٢) المائدة: ٦٩.

و الجواب: انْ كُلَّ ذَلِكَ صَوَابٌ عَلَى مَا شَهِدَ بِهِ عِلْمُ الْإِعْرَابِ وَ مَا زِيرَ فِي كِتَابِ الْأَصْحَابِ وَ مَا أَلْفَتْ فِي هَذَا الْبَابِ.

الثالثة: انْ فِيهِ مَا يَكْذِبُهُ حَيْثُ أَخْبِرَ بِأَنَّهُ لَا يَتَأَتَّى مِنَ الْبَشَرِ بَلِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ الْإِتْيَانُ بِمِثْلِ سُورَةٍ مِنْهُ - وَ أَقَلُّ سُورَةٍ ثَلَاثَ آيَاتٍ - ثُمَّ حَكَى عَنْ مُوسَى الْكَلِيمِ، مَعَ اعْتِرَافِهِ بِأَفْصَحِيَّةِ هَارُونَ مِنْهُ، مَقْدَارَ عَشْرِ آيَاتٍ هِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿ إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا ﴾^(١). وَ نَحْوُ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرًا.

و الجواب: انْ مُوسَى لَمْ يَكُنْ لِسَانَهُ بِالْعَرَبِيَّةِ جِزْمًا. وَ إِنْ ذَلِكَ حِكَايَةٌ. وَ الْمُحْكَمِيُّ لَا يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ بِذَلِكَ بَعِينَهُ. عَلَى أَنَّ الْمُخْتَارَ عِنْدَ الْبَعْضِ عَدَمُ إِمْكَانِ التَّحْدِي بِسُورَةٍ مِنَ الطَّوَالِ أَوْ عَشْرِ سُورٍ مِنَ الْأَوْسَاطِ. فَتَدَبَّرْ.

الرابعة: انْ فِيهِ آيَاتٌ مُتَشَابِهَةٌ يَتِمَسَّكُ بِهَا أَهْلُ الْغَوَايَةِ كَالْمَجْسَمَةِ مِثْلُ: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾^(٢).

وَ رَدُّ بَأَنِّهَا لَنَيْلِ الْمُثْبُوتَةِ بِالنَّظَرِ وَ الْجَهْدِ فِي طَلَبِ الْمُرَادِ، وَ لِفَوَائِدِ لَا تَحْصَى، كَمَا يَشْهَدُ بِهَا الرَّجُوعُ إِلَى الرَّاسِخِينَ مِنَ الْعِبَادِ.

الخامسة: انْ فِيهِ عَيْبُ التَّكْرِيرِ كإِعَادَةِ قِصَّةِ مُوسَى فِي أَزِيدٍ مِنْ سِتَّةِ مَوَاضِعٍ وَ قَوْلُهُ: ﴿ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴾^(٣).

و الجواب: أَنَّهُ مِنْ مُحَاسِنِ الْكَلَامِ. وَ سَيَأْتِي سَرَّ التَّكْرِيرِ فِي الْفَصْلِ التَّالِيِ الْآتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

السادسة: انْ فِيهِ قَوْلُهُ: ﴿ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾^(٤) وَأَنْتَ تَجِدُ فِيهِ الْاِخْتِلَافَ الْمَسْمُوعَ مِنْ أَصْحَابِ الْقِرَاءَةِ مَا يَزِيدُ عَلَى اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفًا.

(١) طه: ٢٥ - ٣٥.

(٢) طه: ٥.

(٣) الرحمن: ١٦.

(٤) النساء: ٨٢.

و الجواب: ان الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضها قاصراً عن درجة الإعجاز، أو اشتماله على تناقض في الأحكام أو الأخبار. مضافاً إلى أن اختلاف القراء حدث بعد زمان النزول و ليس هذا الاختلاف من الله تعالى.

السابعة: ان فيه عارض التناقض؛ كقوله تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾^(١) و قوله تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢) و كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ﴾^(٣) مع قوله: ﴿وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِشْلِينَ﴾^(٤). ونحو ذلك.

و الجواب: منع وجود النقص و الخلاف، لاختلاف الزمان و المكان. الثامنة: ان فيه الكذب؛ كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(٥) للقطع بأن الأمر بالسجود لم يكن بعد خلقنا و تصويرنا. و الجواب: ان المراد خلق أبينا آدم و تصويره. مع أن ثم قد يكون بمعنى الواو. و هذا كله ظاهر لمن راجع التفاسير.

التاسعة: ان فيه الشعر من أكثر البحور. و قد قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾^(٦) فمن الأوزان: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾^(٧) ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ﴾^(٨) ونحو ذلك.

(١) الرحمن: ٣٩.

(٢) الحجر: ٩٢.

(٣) الغاشية: ٦.

(٤) الحاقة: ٣٦.

(٥) الأعراف: ١١.

(٦) يس: ٦٩.

(٧) الأعراف: ١٨٣.

(٨) البقرة: ٨٥.

و الجواب: أنَّ مجرد الوزن لا يكفي في الشعرية، بل التعمد في الوزن أو التعمد في التقفية مناط الشعر. على أنَّ في كثير مما ذكر نوع تغير مع الأوزان المعروفة. على أنَّ باب التغليب واسع. مضافاً إلى أنَّ المراد بالشعر المنهني عنه هو التخييلات و المبالغات في تحسين الأشياء و تقبيحها مع مراعاة النظم. فتدبر جداً.

الفصل الرابع: في وجه التكرار في الآيات الفرقانية والكلمات القرآنية والقصص المكررة الكتابية

و فيه مقامات:

المقام الأول: في سرّ التكرير الواقع في سورة الكافرون. و فيه وجوه عديدة ذكرناها في مجلدات مشكلات العلوم، بعضها في المجلد الأول منها، و بعضها في المجلد الرابع. و نقرّر ذلك هاهنا بوجوه سبعة:

الأول: أنَّ التكرير للتأكيد بأبلغ وجه. كما يقول المجيب: بلى بلى، و الممتنع: لا لا. و نظيره قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾^(١). و التأكيد هاهنا أبلغ لحصول اليأس من طمع الكفار في عبادة النبي المختار آللهتهم الصغار و الكبار. و ينسب هذا الجواب إلى سيد الشهداء الأخيار الحسين بن حيدرة الكرار، حين سألته سائل: هل يتكلم الحكيم بمثل هذه العبارة و يكررها كراً بعد مرة؟

الثاني: عن تفسير علي بن إبراهيم بن هاشم القمي^(٢) أنه سأل أبو شاعر الديصاني أبا جعفر الأحول الملقب بمؤمن الطاق، عن التكرير في هذا الباب، فلم يكن عند الأحول جواب، فسأل عن ذلك سيد أرباب الألباب جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فقال: كان سبب نزولها وتكرارها أنَّ قريشاً قالت لرسول الله: تعبد إلهاً سنة،

(١) التكاثر: ٣، ٤.

(٢) تفسير القمي: ٢: ٤٤٥.

ونعبد إلهك سنة. و تعبد إلهنا سنة، و نعبد إلهك سنة. فأجابهم الله بمثل ما قالوا. أي روماً لمطابقة السؤال و الجواب.

الثالث: ان كلمة (لا) لا تدخل إلا على المضارع بمعنى الاستقبال. فقوله: ﴿وَلَا أُعْبِدُ﴾، أي فيما يستقبل. و قوله: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ﴾، أي في المستقبل بقرينة المقارنة. و قوله: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ﴾ أي في الحال. وكذلك ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ﴾. الرابع: كالثالث في الأولين، و قوله: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ﴾، أي في الماضي. و كذا ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ﴾.

الخامس: ان كلمة (ما) في الأولين موصولة. أي: لا أعبد الذي تعبدونه. و في الثانيين مصدرية. أي: و لا أنا عابد كعبادتكم. وإنما لم يقل: ما عبدت، قصداً للمطابقة مع ﴿مَا عَبَدْتُمْ﴾. لأنه لم يعبد صنماً قط فلم يكن موسوماً بعبادته بخلافهم. وإنما اختار «ما» على «من» للدلالة على الصفة. أي: لا أعبد الباطل و لاتعبدون الحق. و هذه السورة من الإعجاز معنى. لأنه أخبر فيها بعدم إيمان جماعة أبداً و كان كما قال فلم يؤمنوا حتى ماتوا.

السادس: ما ذكره ابن قتيبة. و هو: ان القرآن لم ينزل دفعة واحدة. وإنما كان نزوله نجماً نجماً. فكان المشركون أتوا إلى النبي ﷺ فقالوا: استلم بعض أصنامنا حتى نؤمن بك و نصدق بنبوتك. فأمره الله أن يقول: لا أعبد لهم ﴿وَلَا أُعْبِدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ * ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أُعْبِدُ﴾. ثم مضت من الزمان برهة فجاوزه و قالوا له: اعبد بعض آلهتنا و استلم بعض أصنامنا يوماً أو شهراً، لفعل مثل ذلك بإلهك. فأمره الله أن يقول لهم: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾ * ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أُعْبِدُ﴾. أي: إن كنتم لاتعبدون إلهي إلا بهذا الشرط، فإنكم لاتعبدونه أبداً.

و أورد عليه بأنه يقتضي شرطاً و حذفاً لا يدل عليه ظاهر الكلام، و هو ما شرطه في قوله: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أُعْبِدُ﴾. وإذا كان ما نفاه عن نفسه من عبادة ما يعبدون مطلقاً غير مشروط، فكذلك ما عطفه عليه.

و أجاب عنه علم الهدى السيد المرتضى - رضي الله عنه و أرضاه - بأن هذا الإيراد لا يرتضى، لأنه لا يمتنع إثبات شرط إن أقام دليلاً وإن لم يكن ظاهر الكلام لك إليه سبيلاً، ولا يمتنع عطف المشروط على المطلق بحسب قيام الدليل.

السابع: إنني لأعبد الأصنام التي تعبدونها. ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾؛ أي: أنتم لا تعبدون الله الذي أنا عابده إذا أشركتم به و اتخذتم الأصنام و غيرها معبودة من دونه أو معه. وإنما يكون عابداً له من أخلص له العبادة دون غيرها و أفرد بها. و قوله: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾؛ أي: لست أعبد عبادتكم. فكلمة ما مصدرية. و قوله: ﴿وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾؛ أي: لستم عابدين عبادتي على نحو ما ذكرنا. و لم يتكرر الكلام لاختلاف المعنى.

و تلخيص ذلك: أن النبي ﷺ قال للكفار: لا أعبد آلهتكم و ما تدعونه من دون الله. و لا أنتم عابدون إلهي. فأنتم كاذبون. إذ كنتم من غير الجهة التي أمركم بها تعبدونه. فأنا لأعبد مثل عبادتكم، و لا أنتم ما دتم على ما أنتم عليه تعبدون مثل عبادتي.

فإن قيل: اختلاف المعبودين ظاهر. و أما اختلاف العبادة فما الوجه فيه؟ قلنا: إنه ﷺ كان يعبد عبادة من يخلص له العبادة و لا يشرك به شيئاً و هم يشركون، فاختلفت العبادتان. و لأنه ﷺ كان يتقرب إلى معبوده بالأفعال الشرعية التي تقع على وجه العبادة و هم لا يفعلون تلك الأفعال و يتقربون بأفعال غيرها يعتقدون جهلاً أنها عبادة و قربة.

فإن قيل: فما معنى قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾؟ أليس ظاهره إباحة ما كانوا عليه من الأديان الباطلة؟ قلت: أولاً: إنه وعيد و مبالغة في النهي و الزجر. كما قال تعالى: ﴿إِغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(١). وثانياً: أنه أراد: لكم جزاء دينكم ولي جزاء ديني.

فحذف الجزاء بدلالة الكلام عليه. و ثالثاً: أنه أراد: لكم جزاؤكم و لي جزائي. لأن نفس الدين هو الجزاء.

المقام الثاني: في التكرير الواقع في سورة الرحمن أعني قوله: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾^(١) و وجه ذلك أن التكرير هاهنا حسن للتقرير بالنعم المختلفة المعدودة. فكلمنا ذكر نعمة أنعم بها، قرّر عليها و وئخ على التكذيب بها. كما يقول الرجل: ألم أحسن إليك بأن ملكتك الأموال؟ ألم أحسن إليك بأن أكرمتك في الأحوال؟ ألم أحسن إليك بأن خلصتك من المكاره و بلغتك الآمال؟ و نحو ذلك من المقال. فيحسن منه التكرير بمقتضى الحال. و هذا كثير في محاورات العرب و أشعارهم. قال مهلهل بن ربيعة يرثي أخاه كليلاً:

على أن ليس عدلاً من كليب إذا ما ضيم جيران المجير

على أن ليس عدلاً من كليب إذا ما أعلنت نجوى الأمور

و هي قصيدة طويلة ذكرها في مجمع البيان^(٢) و كتاب الغرر و الدرر للسيد المرتضى^(٣) و المصراع الأول من كل بيت: «على أن ليس عدلاً من كليب». و قالت ليلي الأخيلية ترثي توبة الحمير:

لنعم الفتى يا توب كنت إذا التقت صدور العوالي و استشال الأسافل

و نعم الفتى يا توب كنت و لم تكن لتسبق يوماً كنت فيه تجادل^(٤)

و نعم الفتى يا توب كنت لخائف أذاك لكي يحمي و نعم المحامل^(٥)

و نعم الفتى يا توب حين تناضل و نعم الفتى يا توب جاراً و صاحباً

لعصري لأنت المرء أبكي لفقده بجدّ و لو لامت عليه العواذل

(١) الرحمن: ١٦.

(٢) مجمع البيان ج ٩: ١٩٩.

(٣) في المجمع: تجاؤل.

(٤) في المجمع: المجامل.

لعمري لأنت المرء أبكي لفقده و لو لام فيه ناقص الرأي جاهل
لعمري لأنت المرء أبكي لفقده إذا كثرت بالملحمين^(١) التلاتل^(٢)
أبى لك ذمّ الناس يا توب كلّمّا ذكرت أموراً محكمات كوامل
أبى لك ذمّ الناس يا توب كلّمّا ذكرت سماحاً حين تأوى الأرامل
فلا يبعدنك الله يا توب إنّما كذاك المنايا عاجلات و آجل
و لا يبعدنك الله يا توب و التقت عليك الفوادي - إلى آخر الأبيات

فخرجت في تلك الأشعار من تكرار إلى تكرار، لاختلاف المعاني التي
عدّتها على نحو ما ذكرناه. و قال الحارث:

قرباً مربوط النعمة منّي لفحت حرب وائل عن حيال

ثم كرّر قوله: «قرباً مربوط النعمة منّي» في أبيات كثيرة من القصيدة للمعنى
الذي ذكرناه.

و قالت ابنة عمّ نعمان بن بشير، أو عمرة بنت النعمان بن بشير - على اختلاف
النسخ - ترثي زوجها:

و حدّثني أصحابه أنّ مالكاُ ضروب بنصل السيف غير نكول
و حدّثني أصحابه أنّ مالكاُ خفيف على الحدّاث غير ثقیل
و حدّثني أصحابه أنّ مالكاُ
إلى آخر أبياتها.

و هذا المعنى أكثر من أن نحصيه. و هذا هو الجواب عن التكرير في سورة
المرسلات بقوله تعالى: ﴿وَيَلُومُنِي لِّلْمُكذِّبِينَ﴾^(٣). وكذلك الحال في قوله تعالى:

(١) الملحمة: الموقعة العظيمة القتل. منه.

(٢) تلّه: صرعه. منه.

(٣) المرسلات: ١٥.

﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾^(١) حيث كرّره في ثمانية مواضع مع أن فيه إيماء إلى أبواب الجنان الثمانية الزائدة على أبواب جهنم بوحدة، لأن رحمته سبقت غضبه. ثم قال في آخر سورة الشعراء: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾^(٢) إيماء إلى المبالغة في الرحمة.

فإن قيل: إذا كان حسن التكرير في سورة الرحمن ما عدده من الآية و النعمة، فقد عدّد في جملة ذلك ما ليس بنعمة كقوله تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاْظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٍ فَلَا تَنْتَصِرَانِ﴾^(٣) وقوله: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ﴾^(٤) فكيف يحسن أن يقول عقيبهما: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ و ليس هذا من الآلاء و النعم؟

قلنا: إن الإيعاد و الإنذار لطف في التكليف و هو من أكبر النعماء؛ إذ في ذلك ردع و زجر عن فعل ما يستحقّ به العقاب.

ولي في بعض الخلسات وجه آخر في قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يُّؤْمِنُ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ و هو أنه تعالى كرّره في تلك السورة عشر مرّات إشارة إلى أن الويل لازم بكلّ واحد من الحواسّ العشر، الخمس الظاهرة و الخمس الباطنة. إذ بكلّ واحدة منها يحصل الاشتغال بغير الله و ليست العبادة إلّا خلق البال عن ذكر غير القادر المتعال. و قد ذكروا في وجه تكرير لفظ الناس في سورة الناس أن المعنى لم يكرّر بل أراد بلفظ الناس في كلّ مرّة معنى. فالمراد بـ ﴿رَبِّ النَّاسِ﴾ الأطفال، نظراً إلى قرينة التربية. و أراد بـ ﴿ملك الناس﴾ الشابّ من الناس، نظراً إلى قرينة لفظ ﴿ملك﴾ الدالّ على السياسة. و أراد بـ ﴿إله الناس﴾ الشيوخ، نظراً إلى لفظ الإله

(١) الشعراء: ٩.

(٢) الشعراء: ٢١٧.

(٣) الرحمن: ٣٥.

(٤) الرحمن: ٤٥.

الدال على العبادة. و أراد بـ ﴿صُدُورِ النَّاسِ﴾ الصلحاء، إذ الشيطان يوسوسهم. و أراد بـ ﴿الْجَنَّةِ وَ النَّاسِ﴾ المفسدون. فلا تكرير.

هذا المذكور إنما هو في خصوص بعض الآيات الجزئية.

المقام الثالث: في الكلام الكلي بوجه شامل؛ وهو: أنَّ التكرير الحاصل في القرآن إما من باب وجود الفاصلة بين النزول الأول والثاني، وإما أنَّ النزول الثاني باعتبار مناسبة غير المناسبة الثابتة في النزول الأول، أو باعتبار كونه أكمل في مقام الإعجاز. و ذلك في آيات كَرَزَ معنى لا لفظاً كَقَصَّة موسى و فرعون. فَإِنَّ أداء المطلب الواحد بعبارات مختلفة كل واحدة منها في البلاغة فوق طوق البشر، أدل على الإعجاز. وإما باعتبار كونه جواباً لسؤال ثبت فيه التكرير في الجواب، تطبيقاً له مع السؤال، كما في سورة الكافرون بناء على بعض الوجوه المتقدمة. وإما باعتبار الاهتمام التمام بشأن مضمون المكرر من الكلام. وإما باعتبار أنه مثل المكررات الواقعة في أشعار الشعراء المسماة بـ «ترجيع بند» كما في سورة الرحمن. و هذا مما هو غالب الوقوع في المراثي العجمية و القصائد الواقعة في مقام الوعظ و النصيحة. وإما باعتبار التأكد و التأكيد الأكد في الاستبشار، و الوعيد و الإنذار، و الوعد و التذكار. أو باعتبار تعدد المخاطبين. أو باعتبار الإعلام للمخاطب بأنه من باب التيمّن و التبرّك و الاستلذاذ، و كون طول الكلام مع الأحباب مطلوباً، و إيقاظ السامع و تنشيطه. أو باعتبار إرادة مزايا و معان غير ما كان في التنزيل الأول، كأن يراد بالحاء والميم في بعض الحواميم المجيد و الحكيم، و في بعض آخر المرشد و الحلیم. و غير ذلك من المحامل.

الفصل الخامس:

في تحقيق الكلام فيما جاء من الأخبار المعتبرة في المقام، الصادرة عن أفلاذ

أكباد رسول الله الملك العلام، من أن القرآن نزل فيهم ﷺ وأوليائهم من الأنام وأعدائهم اللثام.

فقد روينا بطرقنا من مشايخنا الكرام عن ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني في الكافي بإسناده إلى أبي جعفر عليه السلام قال: نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع فينا، و ربع في عدونا، و ربع سنن و أمثال، و ربع فرائض و أحكام^(١). و في بعض الأخبار: ثلث فينا و في عدونا، و ثلث سنن و أمثال، و ثلث فرائض و أحكام^(٢). و في بعض آخر: ثلث فينا و في أحبائنا، و ثلث في أعدائنا و عدو من كان قبلنا، و ثلث سنة و مثل^(٣). و في بعض الأخبار: إذا سمعت الله ذكر قوماً من هذه الأمة بخير، فنحن هم. و إذا سمعت الله ذكر قوماً بسوء ممّن مضى، فهم عدونا^(٤).

و هاهنا مقامان من الكلام:

الأول: المنافاة بين تلك الأخبار الحاكمة بالثلاث و الحاكمة بالتربيع. و التحقيق أن ليس المراد التسوية الحقيقية من جميع الوجوه، بل المراد أن القرآن وقع فيه أصناف ثلاثة من الأحكام أو الأربعة بزيادة بعض الأقسام. و هذا واضح. الثاني: في رفع إشكال آخر؛ و هو أنه كيف يتصور كون الثلث مثلاً في الأئمة أو في محبيهم أو مبغضيههم، مع أننا نرى أن كثيراً من القرآن في أحوال من مضى من الأنبياء و الأوصياء و أعدائهم و غير ذلك.

و تحقيق الجواب على وفق الصواب: أن الله أراد تعريف نفسه لخلقه ليعبدوه في كل باب. و كان لم يتيسر معرفته كما أراد على طريقة الأسباب إلا بوجود الأنبياء و الأوصياء الذين هم للعبادة بمنزلة الأقطاب. إذ بهم تحصل المعرفة حسب مقدور

(١) الكافي ١: ٦٢٨.

(٢) الكافي ١: ٦٢٧.

(٣) تفسير العياشي ١٠ / ١.

(٤) بحار الأنوار ٩٢: ١١٥.

أولي الألباب و العبادة الكاملة لربّ الأرباب. و كان لم يتيسّر وجود الأنبياء و الأوصياء إلّا بوجود سائر الخلائق، ليتهاً معاشهم و مؤانستهم. فلذلك خلق سائر الخلائق و أمرهم بمعرفة الأنبياء و ولايتهم و التبري من أعدائهم، و وهب الكلّ معرفة نفسه على قدر معرفتهم بالأنبياء و الأوصياء.

و لما كان نبينا و وصيه سيّد الأنبياء و الأوصياء، لجمعهما كمالات سائرهم و مقاماتهم مع ما لهما من الفضل عليهم و كلّ منهما نفس الآخر، صحّ أن ينسب إلى أحدهما من الفضل ما ينسب إليهم لأنّهما جامعان لكمالات الكلّ مع الزائد. فخصّ تأويل الآيات بهما و بسائر أهل البيت الذين هم ذرّة بعضها من بعض و جيء بالكلمة الجامعة التي هي الولاية الشاملة للحبّ و المعرفة و المتابعة، فحيثما ذكر قوم بخير، فهما سيّدهم. و كلّما ذكر قوم بشرّ، فهم أعداؤهما.

فصفوة الله حيثما خطبوا بمكرمة أو نسب إلى أنفسهم مكرمة، شمل ذلك كلّ من كان من سنحهم و طيبتهم من الأنبياء و الأولياء و كلّ من كان من المقربين، إلّا مكرمة خصّوا بها دون غيرهم. و كذلك إذا خطبت شيعتهم أو نسب إليهم خير، أو خطب أعداؤهم بسوء أو نسب إليهم سوء، يدخل في الأوّل كلّ من كان من سنح شيعتهم و طينة محبيهم، و في الثاني كلّ من كان من سنح أعدائهم و طينة مبغضيههم من الأولين و الآخرين.

و ذلك لأنّ كلّ من أحبّه الله و رسوله، أحبّه كلّ مؤمن من ابتداء الخلق إلى انتهائه، و كلّ من أبغضه الله و رسوله، أبغضه كلّ مؤمن كذلك، و هو يبغض كلّ من أحبّه الله و رسوله. فكلّ مؤمن في العالم قديماً أو حديثاً إلى يوم القيامة، فهو من شيعتهم و محبيهم. و كذلك في طرف البغض. فكلّ جاحد في العالم قديماً و حديثاً، فهو من مبغضيههم و مخالفهم.

و في علل الشرائع رواية تشهد به؛ و هي ما رواه عن المفضّل بن عمر قال:

قلت لأبي عبد الله: بما صار علي بن أبي طالب قسيم الجنة والنار؟ قال: لأن حبه إيمان و بغضه كفر و إنما خلقت الجنة لأهل الإيمان و خلقت النار لأهل الكفر. فهو ﷺ قسيم الجنة و النار لهذه العلة. و الجنة لا يدخلها إلا أهل محبته. و النار لا يدخلها إلا أهل بغضه. قال المفضل: يابن رسول الله فالأنبياء و الأوصياء، هل كانوا يحبونه و أعداؤهم يبغضونه؟ فقال: نعم.

قلت: فكيف ذلك؟ قال: أما علمت أن النبي ﷺ قال يوم خيبر: لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله و رسوله، و يحبه الله و رسوله، ما يرجع حتى يفتح الله على يده. قلت: بلى.

قال: أما علمت أن رسول الله ﷺ لما أوتي بالطائر المشوي قال: اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطائر. و عني به علياً. قلت: بلى. قال: يجوز أن لا يحب أنبياء الله و رسله و أوصياؤهم ﷺ رجلاً يحبه الله و رسوله و يحب الله و رسوله؟ قلت: لا.

قال: فهل يجوز أن يكون المؤمنون من أمهم لا يحبون حبيب الله و حبيب رسوله و أنبيائه ﷺ؟ قلت: لا.

قال: فقد ثبت أن جميع أنبياء الله و رسله و جميع المؤمنين كانوا لعلي بن أبي طالب محبين. و ثبت أن المخالفين لهم كانوا له و لجميع أهل محبته مبغضين. قلت: نعم. قال: فلا يدخل الجنة إلا من أحبه من الأولين و الآخرين. فهو إذن قسيم الجنة و النار.

قال المفضل بن عمر: فقلت له: يابن رسول الله، فرجت عني، فرج الله عنك. فزدني مما علمك الله. فقال: سل يا مفضل.

فقلت: أسأل يابن رسول الله. فعلي بن أبي طالب يدخل محبة الجنة و مبغضه النار أو رضوان و مالك؟ فقال: يا مفضل، أما علمت أن الله تبارك و تعالى بعث

رسوله ﷺ و هو روح إلى الأنبياء ﷺ و هم أرواح قبل الخلق بألفي عام؟ قلت: بلى. قال: أما علمت أنه دعاهم إلى توحيد الله و طاعته و اتباع أمره و وعدهم الجنة على ذلك و أوعدهم من خالف ما أجابوا إليه و أنكره النار؟ قلت: بلى. قال: أفليس النبي ضامناً لما وعد و أوعده عن ربه عز و جل؟ قلت: بلى. قال: أوليس علي بن أبي طالب خليفته و إمام أمته؟ قلت: بلى. قال: أوليس رضوان و مالك من جملة الملائكة و المستغفرين لشيعة الناجين بمحبته؟ قلت: بلى. قال: فعلي بن أبي طالب إذن قسيم الجنة و النار من رسول الله، و رضوان و مالك صادران عن أمره بأمر الله تبارك و تعالى. يا مفضل، خذ هذا. فإنه من مخزون العلم و مكنونه. لا تخرجه إلا إلى أهله - الحديث.^(١)

و هذا حديث شريف بتعليم العالم العليم منه أبواب العلوم الحقّة الحقيقية. بل هو باب يفتح منه ألف باب في التأويلات و كشف حقيقة الآيات.

الفصل السادس:

رووا عن النبي ﷺ أنه قال: من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق، فقد أخطأ.^(٢) و عنه ﷺ: من فسر القرآن برأيه، فليتبوأ مقعده من النار.^(٣) و عن الأئمة الميامين الأبرار ﷺ الملك الجبار - أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح و النصّ الصريح. و في الكافي عن الصادق عليه السلام عن أبيه عليه السلام قال: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلا كفر.^(٤) و لعل المراد تأويل متشابهاته بمقتضى الهوى من دون سماع من أرباب الهدى.

(١) علل الشرائع: ١٦٢.

(٢) أنظر: بحار الأنوار ٨٩ / ١١٠.

(٣) عوالي اللآلي ٤ / ١٠٤.

(٤) الكافي ٢: ٦٣٢ و ٦٣٣.

ولا ريب أن القرآن لا ينحصر ترجمته وليس أيضاً جميع علمه مقصوراً على الأخبار. لأن الأول ينافي ما تواتر معنى من أن القرآن فيه تبيان كل شيء، والثاني ينافي الأخبار العلاجية الأمرة بالعرض على القرآن عند تعارض الأخبار، وقوله: ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾^(١) وغير ذلك.

فالترجمة بحسب القواعد اللغوية والقوانين الأدبية قطعاً وجزماً حجة، لاستمرار السيرة من أرباب الملة الحنفية على الاستدلال بظاهر تفسير الآيات القرآنية، إلا ما كان مخالفاً لحكم العقل الصريح كالأيات الدالة على التجسم والتشبيه.

و المراد بالتفسير المنهني عنه أن يكون للمفسر ميل إليه بحسب طبعه وهواه، ليجتج على غرضه ومدعاه، سواء علم أنه وقع بسبب الميل أو جهل به ولكن الأسباب الداعية إلى ذلك التفسير دفعت بسوء اختياره، أو يكون له غرض صحيح يستدل به ببعض الآيات مثلاً بقوله: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ بِالْأَسْحَارِ﴾ لقوله ﷺ: تسحروا فان السحور بركة أي التسحر بالذكر. أو يفسر قوله تعالى: ﴿إِذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ﴾^(٢) بالنفس الأمارة، وموسى بالعقل، والمصر بالبدن، ونحو ذلك من الأباطيل، وترويجاً لغرضه الصحيح بإقامة الدليل. أو يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية في غرائب القرآن ومتشابهاته وألفاظه المبهمة والمبدلة بدون السماع عن آل الرسول؛ كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣) وقوله: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا﴾^(٤) وقوله: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾. فكل ذلك لا يتيسر إلا ببيان أهل القرآن وأهل الخطاب. فذلك من التفسير بالرأي لو قال بشيء بغير أثر صريح ونص صريح. ولقد توغل النيشابوري في التأويل بالرأي في تفسيره كما لا يخفى على الناظر في كتابه.

(١) النساء: ٨٣.

(٢) طه: ٢٤، التازعات: ١٧.

(٣) الأنعام: ١٤١.

(٤) النساء: ١٠١.

الفصل السابع: في بيان إحاطة القرآن بجميع العلوم

قد دلّ الكتاب وأخبار الأئمة الأنجاب أنّ الكتاب فيه تبيان كلّ شيء. ويمكن تقريره بأن القرآن مقامه مقام الفعل والمشيئة كما دلّ عليه الخبر المروي في الكافي من أنّ القرآن ليس بخالق ولا مخلوق^(١). أي هو خلق و الخلق ليس بخالق ولا مخلوق. ولا ريب أنّ الفعل يحيط بالمفعول.

و بتقرير آخر: إنّ العلم بالشيء إمّا يستفاد من الحسّ برؤية أو تجربة أو سماع خبر أو شهادة أو اجتهاد أو نحو ذلك. ومثل هذا العلم متناه محصور محدود سريع الزوال وفي معرض الفناء والذئور والاضمحلال. لأنّه يتعلّق بالمعلوم زمان وجوده علم، وقبله علم آخر، وبعده علم ثالث، فتغيّر بالماضي والحال والاستقبال. وهذا كعلوم أكثر الأنام. وإمّا يستفاد من المبادي والأسباب والغايات علم، ويكون علماً واحداً بسيطاً محيطاً على وجه عقلي غير متغيّر. فإنّه ما من شيء إلّا وله سبب وبسببه سبب إلى أن ينتهي إلى مسبب الأسباب وغاية الغايات. ومن عرف ذلك، عرف أنّ في الكتاب تبياناً لكلّ شيء عرفاناً حقيقياً وتصديقاً يقينياً. وهذا من غوامض العلوم لا يمكن بيانه أكثر من ذلك. فتدبّر جداً. وبوجه ثالث نقول: العلم إمّا عقلي أو شرعي. فالعقلي العلوم الحكمية. والحكمة عبارة عن العلم بأحوال حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية. فباعتبار ملاحظة الموجودات تنقسم الحكمة إلى النظرية والعملية. والأولى ما كان وجود الموجود غير موقوف على الحركات الإرادية للأشخاص البشرية. والثانية ما كان وجوده منوطاً بالتصرّف وتدير الأشخاص البشرية.

والحكمة النظرية على أقسام ثلاثة: الأعلى، والأوسط، والأدنى. فالفرق

الأعلى هو علم ما بعد الطبيعة، و يقال له العلم الإلهي. و الفن الأوسط الرياضي. و الفن الأدنى هو العلم الطبيعي. و أصول الإلهيات معرفة الله و معرفة المقرّين إليه و علم النفوس و الأرواح و كَيْفِيَّةُ المعاد. و كلّها مندرجة في الآيات القرآنية بآيين بيان و أحسن تقرير و تبيان. و أمّا الأصول الرياضية، فما يكون منها ممّا يوجب زيادة معرفة الصانع و قدرته و عظمته تشريح أجزاء العالم، أعني علم الهيئة، و خلاصتها مبيّنة في الكتاب في الآيات الدالة على أحوال السماء و الأرض و الجبال. و أمّا علم الطبيعة، فهي عبارة عن معرفة الآثار للطبائع و ظهور المعادن و النباتات و الحيوانات. و القرآن مشحون بها.

و أمّا الحكمة العملية، فهي عبارة عن العلم بمصالح الحركات الإرادية و الأفعال الصناعية لنوع الإنسان على وجه يؤدّي إلى نظام أحوال المعاد و المعاش. و يقتضي وصول الإنسان إلى الكمال الذي يتوجّه إليه. و هي أيضاً ينقسم إلى ما اختصّ بكلّ نفس على الانفراد، فهو علم الأخلاق و تهذيبها، و إلى ما يرجع إلى جماعة بينهم المشاركة في المنزل و المسكن و المصر و الإقليم، و هو علم تدبير المنزل و المصر و الإقليم و يسمّى بسياسة المدن أيضاً. و القرآن مشحون بذكر سياسة المدن. و تهذيب الأخلاق لتجلية النفس و تحليتها و تخليتها عن الزدائل، و هذه فائدة تهذيب الأخلاق. و فائدة السياسة رفع الغضب و الغصب و الظلم و نحوها، ليحصل التعاون، و إليها يشير الآيات الدالة على آداب المالكية و المملوكية و صلة الأرحام و أحكام الأزواج و الشفقة بالنسبة إلى الوالدين و الحدود.

و أمّا العلوم الأدبية فاللغة مأخوذة من لغات القرآن، و الصرف من جواهر ألفاظه، و النحو من إعراب كلماته، و القراءة من جواهر اصوات أداء حروفه، و الفصاحة من كلماته و كلامه، و المنطق من ميزان استدلالاته.

و أمّا العلوم الشرعية فأحوال المعاش و المعاد و أحكامهما تستفاد من القرآن

وهو غني عن البيان، و يستفاد منه العلم ببعض المغيبات، بل بعض قواعد الجفر من الحروف المقطعات القرآنية، كما يستفاد علم التعبير من سورة يوسف وغيرها، و علم الطب من قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تُسْرِفُوا﴾^(١) كما يستفاد جميع الطب من قول رسول الله ﷺ «المعدة بيت كل داء و الحمية رأس كل داء»^(٢).

الفصل الثامن: في الإشارة إلى عمدة مقاصد الكتاب الإلهي، و أصول معاقده و أحكامه

اعلم أولاً أن سر نزول القرآن و مقصده الأقصى و لبابه الأسمى الدعوة إلى الله الملك المنان، و الغاية المطلوبة فيه تعليم ارتقاء العبد من حضيض النقص و الخسران إلى أوج الكمال و العرفان، و بيان كيفية السفر إلى خالق الإمكان، طلباً للقاءه، و مجاورة لمقرّبيه، و تنعماً للروح السعيدة بما في حضرة ملكوته، و انسراحاً للنفس في روضات جنّاته و نجاة لها عن دركات الجحيم. و مجاورة موزياتها و التعذب بنيرانها و عقاربها و حيّاتها، و لأجل ذلك انحصرت فصول القرآن و أبوابه و سوره و آياته في ثلاثة مقاصد هي كالدعائم و الأصول و الأعمدة المهمة المهمة، و ثلاثة أخرى هي كالروادف المعينة و اللواحق المتممة، أما الأصول المهمة المهمة فأولها: معرفة الحق الأول و صفاته و أفعاله. وثانيها: معرفة الصراط المستقيم، و درجات الصعود إلى الله و كيفية السلوك عليه و عدم الانحراف عنه.

وثالثها: معرفة المعاد و المرجع إليه، و أحوال الواصلين إليه و دار رحمته و كرامته و أحوال المبعدين عنه و المعذبين في دار غضبه و سجن عذابه، و هو

(١) الأعراف: ١٣١.

(٢) بحار الأنوار ١٠: ٢٠٥.

علم المعاد و الإيمان باليوم الآخر، و حاصل تلك الثلاثة العلم بالمبدء و المعاد و ما بينهما و هو الصراط المستقيم و لذا ورد في الأخبار أن من قرأ سورة الإخلاص اختص بثواب ثلث القرآن، و سر ذلك أن تلك السورة مشتملة على العلم بالمبدء و هو ثلث علم القرآن فله ثواب الثلث.

و أما الثلاثة الأخيرة التي هي من الروادف و المتممات و الفروع.

فأحدها: معرفة المبعوثين من عند ربّ الأرباب بدعوة سكنة التراب و نجاة النفوس عن درجات الجحيم، و التباب و سوقهم إلى من أليه المرجع و المآب و هم رؤساء القوافل في هذا الباب، و المقصود منه الترغيب إلى الآخرة، و المآب و التشويق إلى لقاء الملك الوهاب.

و ثانيها: حكاية أقوال الجاهدين، و جزاء عدم مبالاتهم في الدين و كشف الفضائح الواردة على هؤلاء الهالكين و تسفيه الغاوين و تهالكهم و ضلالتهم في الدارين و المقصود منه أن يجتنب الإنسان عن الاتصاف بأوصافهم و السير فيما ساروا فيه، و التباعد عما صاروا إليه و يتشبّث بسواء الطريق و الصراط المستقيم. و ثالثها: تعليم عمارة المنازل و المراحل إلى الله، و العبودية و كيفية أخذ الزاد و الراحلة، و الاستعداد بريضة المركب و علف الدابة لسفر المعاد، و المقصود منه كيفية معاملة الإنسان مع أعيان هذه الدنيا التي بعضها داخله فيه كالنفس و قواها الشهوية و الغضبية و هواها المردية برياضتها و إصلاحها حتى لا تكون جموحاً بل تصير ذلولاً تصلح للركوب في سفر الآخرة و الإياب و الذهاب إلى ربّ الأرباب كما قال الخليل الجليل: ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّهْدِينَ ﴾^(١) و هذا العلم يسمّى بتهذيب الأخلاق و بعضها خارجة، إمّا مجتمعة في منزل واحد كالولد و الوالد و الأهل و الخدم، و يسمّى بتدبير المنزل، أو في مدينة واحدة أو أكثر،

ويسمى بعلم السياسة و أحكام الشريعة كالفصاوص والآيات والأقضية والحكومات وغيرها، فهذه ستة أقسام في مطالب القرآن.

وقد يقرر مطالب القرآن ببيان آخر، وهو أن الأمور المتعلقة بالإنسان إما تتعلق بنفسه أو بماله، و المتعلقة بنفسه إما تتعلق بقلبه الذي هو سلطان ملك البدن، أو بقلبه الذي هو خدام السلطان، وكل واحد منهما إما منسوب إلى الماضي أو اليوم الحاضر أو اليوم المستقبل، وجميعها إما تخلية أو تحلية أو تجلية، والأمر لا يخلو عن ذلك و ليس التكليف في القرآن بل جميع الكتب السماوية زائداً على ذلك، وذلك كله مذكورة في الآيات الأربعة في أول سورة البقرة، بأبين عبارة فصيحة بديعة بليغة مختصرة محررة موجزة، كما سنشير إلى تطبيق ذلك معها و تفسيرها في مقامه إن شاء الله تعالى. و من ذلك ظهر ضرب الأمثال الوارد في القرآن و سبب ذكر قصة الأنبياء و تهالك أعدائهم و بيان قصص غير الأنبياء فتدبر جيداً جداً.

الفصل التاسع:

أكثر القراء ذهبوا إلى أن سور القرآن بأسرها مائة و أربع عشرة سورة، و إلى أن آياته ستة آلاف و ستمائة و ستون آية، و إلى أن كلماته سبعة و سبعون ألفاً و أربعمائة و سبع و ثلاثون كلمة، و إلى أن حروفه ثلاثمائة ألف و أحد و عشرون ألفاً، إلا مائتين و خمسين حرفاً عند المكّي و المدني، و إلا مائة و ثمانون حرفاً عند الكوفي و إلا مائة و ثمانية و ثمانون حرفاً عند الشامي. و إلى أن حركاته أعم من حركات الإعراب و البناء مائة و سبعة و ثلاثون ألفاً و ستمائة و ثلاثة و ثلاثون حركة، و إلى أن ضمائمه أربعون ألفاً و ثمانمائة و أربع ضمات، و إلى أن كسراته تسع و ثلاثون ألفاً و خمسمائة و ست و ثمانون كسرة، و إلى أن تشديداته تسعة عشر ألفاً و مائتان و ثلاثة و خمسون تشديداً، و إلى أن مداته ألف و سبعمائة

وإحدى وسبعون مئة، وإلى أن ألفاته وهي أكثر من سائر حروف القرآن ثمانية و أربعون ألفاً و ثمانمائة ألف، وإلى أن حرف الظاء المشالة المنقوطة ثمانمائة و اثنان و أربعون و ليس في القرآن حرف يكون أقلّ عدداً منه، وإلى أن المنقوط من الحروف القرآنية مائة ألف و عشرة آلاف و ثلاثمائة و سبعة و خمسون، و البواقي غير منقوطة، و إلى أن الحروف المنقطة بنقطة واحدة ستون ألفاً و ثلاثة آلاف و ثمانمائة و سبعة و تسعون حرفاً، و إلى أن ما كان منه منقوطة في التحت أربعة عشر ألفاً و أربعمائة و ثلاثة و سبعون، و بواقي النقاط فوقانية، و إلى أن ما كان له نقطتان اثنان و أربعون ألفاً و تسعمائة و إحدى و ثلاثون، و من ذلك العدد ما كان فوقانية فهو سبعة عشر ألفاً و اثنا عشر، و البواقي من ذلك العدد نقطتها تحتانين، و ما كان له ثلاث نقاط ثلاثة آلاف و خمسمائة و تسعة و عشرون، و إلى أن تمام نقاط القرآن مائة ألف و ستون ألفاً و ثلاثمائة و ست و أربعون، و أكثر ما ذكر لا يخلو عن خلل الاختلاف و ما ذكر هو الأشهر.

الفصل العاشر:

اشتهر عند أرباب التفاسير التعرض لتعداد آي القرآن، و أنها مكية أو مدنية، و ذكر القراءة، و تحرير الحجة، و بيان أسباب النزول كما ورد عن الثقات الأئمة، و تقرير الإعراب من غير إيجاز و إطناب، و بيان اللغات الواردة في الآيات، و دلالتها على المطالب العقلية و النقلية، و بيان القصص و الفصاحة و البلاغة و نظم الآية، و وجه اتصال كل لاحقة بالسابقة، و نظم السورة و بيان ثواب تلاوة السورة، و تنقيح الناسخ و المنسوخ، و ذكر وجود الآيات المتشابهة و غير ذلك من التأويلات. و النيشابوري و إن أول الآيات لكن تأويله تفسير بالرأي و أحسن التفاسير تفسير الإمام العسكري و لم يوجد إلا أقل قليل، ثم تفسير الصافي للكاشاني، فإنه

أجمع من حيث اشتماله على أخبار المعصومين في تأويل آيات القرآن المبين و نحن لا نتعرض في هذا التفسير غالباً لكثير من الأمور المذكورة حذراً عن الإطالة والى تفاسير القوم الحوالة، فلانطيل المقالة، بل نذكر المهمّ المهمّ سيّما ما خلج بالبال أو استفدته من كلمات أرباب الكمال واستنتجته من أخبار الرسول والآل، بل طرحنا الترتيب العثماني في هذا المجلّد و لم نتعرض لأكثر الآيات، و فيما ذكرنا كفاية لأولي الألباب.

الباب الثاني في نبذ من قواعد التفسير والتأويل حسبما ساقني إليه الدليل ودلّ عليه المعقول والمنقول وفيه فصول:

الفصل الأوّل: في باب ينفّتح منه ألف باب من قواعد التأويل

دَلّ عليه القول الجليل و تفصيله الفصل القاطع للقال و القيل، المايِزُ بين الصحيح و العليل، الشافي للغليل و الكافي لطالب الدليل أن لكل معنى من المعاني المستفادة من الألفاظ روحاً و حقيقة و بُتاً كما أن له قشراً و قالباً، و قد يتعدّد الصور و القوالب لحقيقة واحدة. و إنّما وضعت الألفاظ في الحقيقة للروح و الحقيقة و استعمالها في القشور و القوالب و الصور لنوع اتّحاد فيما بينهما، مثلاً لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور و الأرواح في الألواح بلا اعتبار كونه من قصب أو حديد أو خشب، بل بلا اعتبار كونه جسماً و لا كون المنقوش محسوساً أو معقولاً و لا كون اللوح من قرطاس أو خشب أو حرير و هذا حقيقة اللوح وحده و روحه للعالم الخبير، فإن حصل في صقع الوجود التسطير بآلة ينتقش فيه المعلوم في ألواح الإنسان البصير فهو بتسميته قلماً جدير بل هو بذلك أجدر،

فلذلك قال تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١) بل هو حقيقة القلم إذ وجد فيه روحه وحده و حقيقته بدون أن يكون معه ما هو خارج عنه وهكذا قوله تعالى: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾^(٢) ولعدم المادة والمدة وعدم اعتبار أمر خارج عن الحقيقة محفوظ عن التغير والزوال والنقصان والاضمحلال.

وكذلك الحال في الميزان، فإنه وضع لمعيار يعرف به المقادير، وهذا روحه وحقيقته ولبه وصفوته، وله قوالب وقشور بعضها جسماني وبعضها روحاني، مثل ذى الكفتين والقبان ونحوها يوزن بها الأجرام والأثقال، ومثل الأسطرلاب يوزن به الارتفاعات والمواقيت، ومثل الفرجار يوزن به الداوثر والقسي ومثل الشاقول يوزن به تساوى السطوح، ومثل المسطر يوزن به الخطوط، ومثل العروض يوزن به الأشعار، ومثل المنطق فإنه للفلسفة معيار، ومثل الحس والخيال يوزن بهما بعض المدركات، ومثل النحو يوزن به صحة الكلام في الإعراب ومثل الصرف يوزن به الألفاظ في الصحة والاعتلال ومثل المعاني والبيان يوزن بهما فصاحة كلمات أرباب الكمال، ومثل علم الأخلاق يوزن به أوصاف أصحاب الحال، ومثل ما يوزن به العلوم والأعمال يوم الحساب وهو ولاية الرسول والآل عليهم السلام الملك المتعال قال تعالى: في سورة الرحمن ﴿رَفَعَ السَّمَاءَ وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾^(٣) وفي سورة الحديد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾^(٤) فهل ترى أن الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البّر والشعير والإقط، بل توهم أن الميزان المقابل لرفع السماء هو القبان والكفتان أن هذا لأبعد الحسابان، بل المراد معرفة

(١) العلق: ٤، ٥.

(٢) البروج: ٢٢.

(٣) الرحمن: ٧.

(٤) الحديد: ٢٥.

الملك المَنان و صفاته و أفعاله و ملائكته و رسله و كتبه و ملكه و ملكوته بالبرهان. و الحاصل أَنه ما من شيءٍ في عالم الحسّ و الشهادة إلّا و هو مثال و صورة لأمر روحانيّ في عالم الغيب هو روحه المجرّد و حقيقته الصُّرفة، و عقول جمهور الناس في الحقيقة أمثلة لعقول الأنبياء و الأولياء، فليس للأنبياء و الأولياء أن يتكلّموا معهم إلّا بضرب من الأمثال، لأنّهم أمروا أن يتكلّموا الناس على قدر عقولهم، و قد رَعَقولهم أنّهم في النوم بالنسبة إلى تلك النشأة، و النائم لا ينكشف لهم له شيء في الأغلب إلّا بمثل، و لهذا كان من يعلم الحكمة غير أهلها رأى في المنام أَنه يعلّق الدرّ على أعناق الخنازير، و من كان يؤدّن في شهر رمضان قبل الفجر أي أَنه يختم على أفواه الناس و فروجهم، و على هذا القياس. و ذلك لعلاقة خفيّة بين النشآت، فالناس ينام فإذا ماتوا انتبهوا و علموا حقيقة ما سمعوه بالمثل، و علموا أَن تلك الأمثلة كانت قشوراً، قال الله تعالى في سورة الرعد ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا ﴾^(١) فمثل العلم بالماء و القلوب بالأودية، و الضلال بالزبد، ثمّ نبّه في آخرها فقال: ﴿ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ﴾ و كذلك الحال في لفظ الصراط فإنّه حقيقة طريق مستقيم يهدي صاحبه، و هذا لبّه و من أحد قشدرة أحكام الشرع، و من قوالبه ولاية الأنمة و غير ذلك.

الفصل الثاني: في معنى السورة و الآية و جزئية البسملة ففيه مقامات:

الأول: السورة تستعمل بلا همزة و معها، و الأول أشهر و الاستعمال فيه أكثر، و إطباق القرء عليه ظهر و حينئذ فليل: إنّها اصطلاحاً اسم لأي جمعت، و بعضها إلى بعض قربت و قرنت حتّى تمّت و كملت و بلغت في الطول المقدار الذي أراد

الله تعالى، ثم فصل بينها وبين سورة أخرى بـ (بسم الله الرحمن الرحيم) ولا تكون السورة إلا معروف المبتداء ومعلوم المنتهى وفيه عدم العكس بالنسبة إلى سورة التوبة وعدم الطرد بقول تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾^(١). وقيل: إنها طائفة من القرآن لها ترجمة مخصوصة ونقض طرده بآية الكرسي وآية النور ونحوهما. وأجيب بأن المراد بالترجمة العلمية، وتلك إضافة محضة لم تصل إلى حدّ العلميّة، وفيه منع وأنه تعسف. وقد يراد بالترجمة ما يكتب في العنوان ومنه ترجمة الكتاب، فترجمة السورة اسمها وعدد آياتها اللتان جرت العادة بإثباتهما في المصاحف فيسلم الطرد، ولا تظنّ انتقاض العكس حينئذ بالسورة قبل اعتبار ثبت الترجمة، إذ يكفي صدق الرسم الآن على ما قبل الرسم الآن، واشتقاقها من سور البناء والمدينة، لأنّ السور يوضع بعضه فوق بعض حتّى ينتهي إلى ارتفاع يرد، فالقرآن أيضاً مّا وضع آية إلى جنب آية حتّى بلغت السورة إلى آخرها، أو لأنّ السور عال ومرتفع وكذا السورة عالية بحسب اللفظ أو المعنى أو كليهما، أو لأنّ السور يحيط بالمدينة فكذا السورة لإحاطتها بما فيها من الآيات. وعلى الثاني أي قرائتها بالهمزة، فلأنّ السور بالهمزة بقيّة الطعام والشراب والسورة أيضاً بقيّة القرآن وقطعته.

الثاني: إنّما جعلت القرآن سورة سورة، إمّا باعتبار تنويع حقايق القرآن، أو بسبب أنّه أسهل حفظاً، أو بسبب حصول النشاط القاري، فإنّه إذا أتمّ القاري سورة فيكثر نشاطه في قرائة سورة أخرى.

الثالث: الآية عبارة عن كلام متّصل إلى انقطاعه وانقطاع معناه فصلاً بعد فصل، وقيل معناها: العلامة، لأنّه تدلّ على نفسها بانفصالها عن الآية الأخرى.

الرابع: طريقة أهل البيت عليهم السلام أنّ البسملة جزء من كلّ سورة وأنها جزء للآية

الأولى من السورة، وليست بآية مستقلة، ويدل عليه إثباتها كذلك في المصاحف الصادرة عن الخلف الحاكي عن السلف، و ظهور الإجماع و بعض الأخبار، وخلاف بعض العامة لا يعاب به.

الخامس: أسامي السور إما باعتبار خصوصية معنى في تلك السورة كفاتحة الكتاب، فإن تلك السورة ابتداء الكتاب، و سورة التوحيد، و سورة الإخلاص ونحوها.

و إما باعتبار تسمية الشيء بالجزء الأول كسورة «يس» و سورة «والشمس» وسورة «والليل» و سورة «والفجر» و سورة «المرسلات» و سورة «والصافات» و سورة «الرحمن» و سورة «ص» و سورة «ق» و سورة «ن» و نحوها.

و إما باعتبار بعض أجزائها الخاصة بها، كسورة «الفيل» و سورة «البقرة» وسورة «النمل» و سورة «العنكبوت» و سورة «قريش» و سورة «الهمزة» وسورة «التغابن» و سورة «الكافرون» و نحوها.

و إما باعتبار أشرف أجزائها، كسورة «يوسف»، و سورة «محمد»، و سورة «نوح» و سورة «إبراهيم» و نحوها، و ربما يجتمع اعتباران منها أو أكثر، ولا يخفى أن تسمية الشيء بالشيء لا يلزم الاطراد بخلاف توصيفه به، فلا يضّر وقوع اسم محمد في سور متعددة وعدم تسمية الجميع بسورة محمد.

الفصل الثالث: في حقيقة القرآن و بيان مراتبه

قد أسفلنا لك في هذا الطرس أن كل موجود شهوديّ فله حقيقة و قالب، والقوالب متعدّد بحسب تجدد النشآت فكما أن الإنسان أول ماتري منه بالعيان هو الهيكل المحسوس و الشكل المخصوص، و بعد الإمعان يثبت لك أن له روحاً بخارياً يكون في هذا الهيكل سارياً و في مجارى الدم جارياً، و هذا الهيكل

بالنسبة إليه جلد بلالباب و الروح حقيقته و لبابه بلا ارتياب و هو محرّك و متحرّك و مولم و متألم في هذا الباب، و الحسّ و الحركة لهما إليه الانتساب، و الهيكل جلد باطل و لباس عاطل داخل في الآلات و الأسباب، و هذا الروح هو الروح الحيواني عند الأصحاب و الحكماء الأطياب.

و بعد التأمل الأقوى و النظر الأعلى يظهر أنّ لهذا الروح سلطاناً أقوى و روحاً آخر أجلا و أصغى و هو النفس الناطقة الإنسانية اللاهوتية عند العلماء، و نسبة الثاني إلى الثالث كنسبة الأول إلى الثاني، و كذلك للقرآن معان تظهر بالإمعان تختلف باعتبار اختلاف العوالم و النشآت، و أطوار الغيب و الشهود فبعضها مفهوم لبعض دون آخر، و بذلك يظهر أنّ المعنى الواحد يمكن أن يكون ظاهراً لبعض و مأولاً بالنسبة إلى آخر، و محكماً بالنسبة إلى بعض، و متشابهاً بالنسبة إلى آخر. فقد يطلق القرآن على النقوش المصكوكة في الطّرس ما بين الدفتين، فيقال: اشتريته بعشرين، أو بعته بشمابين، أو اثنتي بقرآن مبین، أو وضعت القرآن في البين أو أنّه مغلوط و ليس بصحيح متين.

و قد يطلق و يراد به الألفاظ و الكلمات و الحروف، و هو بهذا المعنى في العرف مألوف معروف فيقال: اقرء القرآن يعني هذا اللفظ الموصوف و جوّد قرائته أي قراءة الألفاظ و الحروف، و نسبة الأول إلى الثاني كالاسم إلى المسمّى، و القشر إلى اللبّ الأصفى، و اللفظ إلى المعنى.

و قد يطلق على المعاني فيقال: إنّ فلاناً لا يعمل بالقرآن أولاً يفهمه بالإمعان، فالمراد المعاني التي للألفاظ بيان و نسبة الثاني إلى الثالث كالأول إلى الثاني، و قد يراد به معنى آخر و هو ما يقال: إنّّه نزل أولاً دفعة إلى بيت المعمور، و هو الحقيقة المطلقة الممكن تبدّلها بكلّ الصّور، و هو في كمال البساطة و النور و شدّة الوجود و الظهور، و هو الحقيقة النوعية العقلانية الكلية، التي يعبر عنها الحكماء برّب

النوع و عالم أجلي و أصغر من عالم الخلق و هو مع المعنى معنى، و مع اللفظ لفظ، و مع الواحد واحد و مع الكثير كثير، و هو الكلمة الواحدة، و الحقيقة الجامعة المندمجة فيه الألفاظ والكلمات، و المندرجة فيه المعاني و اللغات. و هو عين الحقيقة النبوية المحمدية، و الولاية الولوية، و الصراط المستقيم العلوية، و الكلمة الصادقة الإلهية، فظهر من ذلك عدم جواز التفسير بالرأي و إن علم القرآن عند أهل بيت الوحي و معدن النبوة. و ظهر أيضاً وجه تمثيل القرآن بصورة انسان في يوم القيامة.

و اعلم أنه يظهر من ذلك الفصل و من الأخبار أن القرآن لا ينحصر في تلك الألفاظ المنقوشة، بل تلك قرآن و له حقيقة أيضاً و معان معقولة باطنية. و يظهر أيضاً أن القرآن لا يدخل في جميع الأفهام. و يظهر من الأخبار أيضاً أن الآية ربما كان أولها في معنى و آخرها في آخر. و يظهر من الأخبار أيضاً أنه لا يلزم من نزول الآية في شخص اختصاصه به، بل ما هو السبب في نزولها فيه، و ما هو الوصف العنوانى إذا أنصف به شخص آخر، فهو أيضاً من أهل تلك الآية، و عليك بالتدبر في الأخبار الواردة من الأئمة الأخيار، و مطالعة تفسير الصافى للفاضل الكاشانى.

و اعلم أنه ظهر من ذلك الفصل الفصيل أن القرآن هو الثقل الأكبر، و أهل بيته الأصغر، كما ورد من عن الرسول الجليل، فيتوهم في بادىء النظر إشكال، و هو أن الأئمة الأخيار كلام الله الناطق، و القرآن كلام الله الصامت، كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام مع أنه ليس في عالم الإمكان بعد النبي أعلى رتبة منهم بالعقل والنقل، مع أن القرآن علمهم و العالم أعلى رتبة من العلم.

و الجواب يظهر مما تقدم في ذلك الفصل، و نقول مفصلاً:

إن الجواب عن هذا الإشكال بناءً على مشارب الفقهاء و أهل الظاهر الطاهرة

عن شوايب المين و الشين و لا يشوبها عايبة خلاف الظاهر في البين أن الكتاب له إطلاقان:

الأول: وجودها الكتبي، و هو ما بين الدفتين من النقوش الدالة على الألفاظ، الدالة على المعاني و المطالب الحقّة، التي هي نفس كلام الله، و القرآن بهذا المعنى كلام صامت و إليه يشير قول أمير المؤمنين: «أنا كلام الله الناطق» و معنى تقدّم الإمام على القرآن بهذا المعنى و أكبريّته و أعظميّته هو التقدّم في وجوب المتابعة، إذ النقوش و الألفاظ دلالتها على المطالب الحقّة الحقيقيّة على سبيل الإجمال، و الإمام مبين بنحو التفصيل فهو أولى بالاتباع.

الثاني: من إطلاقي القرآن المعاني و المطالب، و لا ريب أن القرآن بهذا اللحاظ أشرف و أكبر، إذ شرف أهل البيت بسبب حملهم لتلك المعاني، و لا ريب أن الأصل أكبر و أشرف.

و الحاصل: أن شرف النقوش القائمة بالقراطيس و الألفاظ القائمة بالملك و الشجرة باعتبار بيانها للمطالب الحقّة، و شرف أهل البيت أيضاً باعتبار بيانهم لها، فإذا لوحظت نفس المطالب الحقّة مع نفس أهل البيت، فالأول أكبر من الثاني، و إذا لوحظت نفس المطالب الحقّة المندمجة في الألفاظ و النقوش مع نفس المطالب الحقّة المفصلة بلسان أهل البيت، فالثاني أكبر، بمعنى أولويّة الاتباع و أشرفيّة القرآن بمعنى المطالب الحقّة بمعنى أشرفيّته بالذات، لأن شرف أهل البيت باعتبار حامليّتهم لها، فلا معنى لأفضليّتهم على القرآن بالمعنى الثاني. و أمّا أفضليّة نفس النقوش و الألفاظ على أهل البيت بنفوسهم و أجسامهم فلا معنى له أيضاً، كما أن أفضليّة أنفسهم و أجسامهم على نفس المطالب الحقّة لا دليل عليه. و بالجملة الكلام المنسبك على سبيل الإعجاز نور يهدي إلى المطالب الحقّة، و أهل البيت أيضاً أنوار يهتدى الناس بهم إلى المطالب الحقّة، و لكن نورهم

مقبس من نوره، فم كالبدر في الليل، وهم أدخل في الهداية في الليل، وإن كان نورهم مقتبساً من الشمس الغائبة تحت الأرض، فهم أولى بالاتباع وأقدم في الإرشاد، وإن كان القرآن هو الأصل في الإضاءة والتنوير فلا يقدر على استفادة تمام المطالب الحقّة إلا الأنمة، فالقرآن هو الأكبر لأنه الأصل في التنوير وهم أكبر في الإرشاد، لأنّ بيانهم أوضح للعباد وإن كان استفادتهم من القرآن.

وأما العارفون المتألهون فلهم في رفع تلك العويصة مشرب آخر، وهو أنّ الأنمة لهم مقامات ثلاثة: مقام المعاني، ومقام الأبواب، ومقام الإمامة.

فأما المرتبة الأولى: فهم في تلك الحال الحجاب الأعلى الذي لا يظهر بالكلام ولا يدرك بالأفهام، لأنّ مقامهم مقام المشيئة وهو مقام الفعل، والمفعول لا يحيط مقام الفعل، لأنّ رتبته مؤخر عن الفعل، فهم في تلك المرتبة أعلى وأشرف من القرآن.

وأما المرتبة الثانية فهم فيها باب الله الذي يصدر منه الفيض إلى عالم الإمكان، فهم في تلك المرتبة متساوون مع القرآن، لأنهم في رتبة العقل الأول وهو الملك الأعظم المسمّى بالروح وهو القرآن في الباطن، وإنّما افترقا من جهة الظهور.

وأما المرتبة الثالثة فهم فيها آدمي ظاهر فرض الله طاعته على خلقه، والقرآن أشرف منهم بهذا الاعتبار، وقد فصلنا الكلام فيه في المجلّد الثالث من مشكلات العلوم من شاء رجع إليه.

الفصل الرابع: في تحقيق معنى نزول القرآن

اعلم أنّ الله تعالى وصف كتابه العزيز بالإنزال والتنزيل، وهاهنا إيراد معروف وهو بالإشكال موصوف.

بيانه أنّ الكلام مركّب من الألفاظ والحروف، والحرف واللفظ عرض من

مقولة الكيف، فإنه كيفية للأصوات، فالقرآن من الأعراض، و العرض لا يتصف بالصعود و النزول، فإنهما يختصان بالأجسام عند أرباب العقول.

و الجواب بوجوه: الأول: أنه قد مرّ في الفصل السابق أنّ للقرآن وجوداً في عالم الحقائق، بل لو قلت إنه جسم على وجه أعلى و أشرف فإنك صادق، بل الأعراض أجسام عند أرباب الدقائق و الرقائق، و قد دلّ الخبر على تجسّم القرآن يوم الحساب، و قد قال الشاعر في هذا الباب:

دگر باره بوفق عالم خاص شود أعمال تو أجسام و أشخاص

الثاني: لعلّ الإنزال بالنسبة إلى المحلّ أي المملّك الحامل له بناءً على جسميّة المملّك.

الثالث: أنّ المراد أنّ القرآن نزل من الحقيقة العالية الغيبية إلى الحقيقة السافلة الشهودية.

الفصل الخامس: في قاعدة شريفة من التأويل

استفدناها عن الأخبار التي عليها التعويل و إن وردت هي في موارد خاصّة، و هي في مواضع مخصوصة ناصّة، لكن الاستقراء في الباب هو الدليل مع الخبر الدافع للقال و القيل، من أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً فلنذكر القاعدة روماً لكثرة الفائدة و طلباً لانتشار الفائدة، بل هي تلك القاعدة في الحقيقة مائدة للقاصدة اى للجماعة العاصدة و منيرة للبصيرة و الباصرة، لابدّ أن يغتنمها الزكيّ الناقدة و هي أنّ المطلقات القرآنيّة بل العمومات المشابهة بالمطلقات الفرقانيّة تتصرّف في مقام التأويل إلى الفرد الكامل في الكمال، أو النقص و الوبال، فلنذكر لتشييد هذا المبنى و إحكام أحكام هذا الحكم و المعنى، آيات:

الأولى: قوله تعالى: ﴿ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ

كُرْهًا وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا^(١) فقد ورد عن الأئمة الأحرار الأخيار من آل الرسول المختار أن المراد بالإنسان الحسين، ولا ريب أن الحسين هو أكمل إنسان وجد في الأعيان، لأنه أعظم مظاهر أسماء الملك المتأن، ولا ريب أن إنسانية الإنسان بوساطة دراكته ومجمعيته لجوامع كمالات العوالم، وهو أكمل في هذا المقام، بل إطلاق كون الحمل و الفصال ثلاثين شهراً أيضاً ينصرف إلى الحسين، فإنه أكمل أفراد هذا العنوان و هذا غني عن البيان.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾^(٢) قد ورد في الآثار أن المقتول المظلوم هو الحسين عليه السلام والولي خليفة الله في العالم القائم المهدي بن العسكري روجي فداء و عجل الله فرجه، فإن أكمل المظلومين المقتولين هو الحسين، و أكمل الأولياء حجة الله، و أكمل المنصورين هو خليفة الله، و يؤيد ذلك ما ورد أن رواية أهل البيت (فلا يسرف) نفياً ولا نهياً، فهذا المطلق ينصرف إلى الكامل.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾^(٣) فقد ورد أن النفس الموددة هو الحسين عليه السلام، فإن الموددة ما وضع حياً في القبور و قطع عنه المأكل و المشرب و الدور و القصور، و الحسين أكمل في ذلك من حيث الظهور: لأن اللثام أحاطوا أطراف الإمام و حاصروه في الليالي و الأيام، و منعوا عنه الناصرو و الاقوام، فلم يجد إلى الخلاص و المناص دليلاً، و لا إلى الأوطان و البلدان سبيلاً، و لم يعطوه من الماء كثيراً و لا قليلاً، فكان عليه السلام كالحي المحفور المقبور، الممنوع عن المأكل و المشرب و الدور و القصور، و المحروم عن العيش و السرور، فلعنهم الله

(١) العنكبوت: ٨.

(٢) الإسراء: ٣٣.

(٣) التكوين: ٨، ٩.

مادام الظلمة و النور و عليه سلام الله ما اشتبك النجوم في الدهور و العصور.
 الرابعة: قوله تعالى: ﴿و يَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا يَا وَيْلَتَى لَئِمَّا اتَّخَذْتُ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ﴾^(١) ورد عن مفاتيح علوم الرسول أنَّ الظالم هو الأول، و فلان هو الثاني، و الذكر ولاية علي عليه السلام فَإِنَّ الفرد الكامل من أفراد الظالم، الظالم الأول لآل الرسول، و الذكر أيضاً يراد به الكامل و لا ريب أنَّ الولاية هي الذكر الكامل لله و لا أكمل منه.

الخامسة: الصراط المستقيم المذكور في كتاب الله العزيز الكريم هو أمير المؤمنين علي بن ابي طالب، لأنه يهدي به السالك إلى المآرب و المطالب، و لا يهلك الذاهب.

السادسة: قوله: ﴿أَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نَظْفَةٍ فَاذًا هُوَ خَصِيمٌ مَبِينٌ﴾^(٢) أطلق الإنسان على الكامل في النفاق و الكفر و هو أبي بن خلف.

السابعة: قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ و لا بأس ببسط الكلام في تلك الآية الشريفة على قانون لا يبلغ الإيجاز المخل، و لا الإطناب الممل، و مجمل المقام في تحقيق هذا المرام أنَّ العرض يمكن أن يكون بلسان الحال أو المقال، و على كل منهما فالأمانة إما عرفان الملك العلام، أو التكليفية من الأحكام، أو هي مع التكوينية أو مقام المحمودة أو جميع الأربعة، و على العشرة فالسماوات و الجبال و الأرض إما أنفسها، أو أهلها و ساكنها أو الجميع، و على الثلاثين فالإمام إما بلسان الحال أو المقال أو الجميع، و على التسعين فالحمل إما بمعنى الخيانة أو المحافظة أو الجميع، بإرادة عموم المجاز أو الاشتراك، و على

(١) الفرقان: ٢٨، ٢٩.

(٢) الأحزاب: ٧٢.

المأتين و السبعين فالضمير في (منها) إما يرجع إلى الحمل أو الأمانة، و على الخمسائة و الأربعين فالإنسان إمّا هو الكامل في الخير أو الشرّ، و على الألف و الستمائة و العشرين الظلوم إمّا بمعنى الفاعل أو المفعول، و مضروبها فيما مرّ ثلاث آلاف و مائتان و أربعون، و لا يخفى أنّ ضرب بعض تلك الصور في بعض غير ممكن.

و تفصيل الكلام أنّ الضمير في (منها) إمّا إلى الأمانة راجع، و التقدير بحذف المضاف واقع أي من حملها، لدلالة سياق الكلام على المرام، و إمّا راجع إلى حمل الأمانة المستفاد من قوله: ﴿يَحْمِلْنَهَا﴾ و تأنيث الضمير باعتبار كسب الحمل التأنيث من المضاف إليه، و هو الأمانة.

ثم إنّ حمل الأمانة في لغة الأضداد قد يراد به الخيانة و الأمانة و التقصير في أداؤها، فإنّ الخيانة موجبة لثبوت الحقّ و استقرارها في الذمّة، فهو حامل لتلك الأمانة كالمركوب الحامل للراكب، بخلاف أداؤها، فإنّه يورث فراغ الذمّة منها، و حينئذ فالمراد من الأمانة المعروضة على السماوات و الأرض و الجبال و جميع خلق الله الملك المتعال الغرض و الغاية التي لأجلها خلق كلّ شيء و لإتمامها دخل كلّ شيء و كلّ ظلّ و في في نظام الوجود.

فحاصل المعنى على هذا الغرض أنّ السماوات و الأرض و الجبال الراسيات بل كلّ ما دخل في دائرة التكوين من المكوّنات لم يقع تقصير منها في الأمانة التي أودعت بحسب استعداد مادّته في ذمّة هويّته، و هي المصلحة التي كانت من مصالح تماميّة الكلّ، فإنّ كلّ شيء منوط و مربوط بوجود كلّ شيء، كلّ بحسبه و في أيّامه و صقعه. فغاية الإيجاد اتمام تلك المصالح للرشاد و السداد و إسباغ ذلك الكمال بالنسبة إلى العباد فلم يقصر أحد في حفظ تلك الأمانة بالعناد و لم يخنها شيء بوجه من وجوه الفساد، سوى الإنسان، فإنّه قصر بالعيان، إذ الغرض من

خلقته تكميل القوة النظرية والعملية في عالم الكون والفساد، والعلم بحقائق الموجودات على وجه السداد، والانصراف عن ظلمات الهيوليات يستعد للمعاد، والاتصال بالأنوار العقلية الشعشعانية من عالم الملكوت الأعلى المبرى عن الفساد والتضاد، والانخراط، بالانضباط في سلك الملائكة المقربين البررة الخيرة الأمجاد الأنجاد، حتى يستكمل جواهر ذاته المحاط بالأضداد، ويستجمع كمالات ملكاته، ويصير نسخة جامعة لعالم الوجود، ويحصل له في انتهاء سلسلة العود منزلة العقول الفعالة في ابتداء سلسلة البدو، وتلك الدرجة العالية والمرتبة العلية المتعالية من الأمانة عناية سابغة ربانية، وحكمة بالغة إلهية، أودعها في دمة استعداد الحقيقة الكاملة البشرية، والقوة الجامعة الإنسانية، ولا ريب أن الإنسان خان في تلك الأمانة، وصرف تلك القوة في الموهومات الدنيوية والشهوات الدنية، وقصر عن مواظبة تلك الآية الشريفة: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾^(١) فإن تلك القرية كما قال به السيد الداماد الجليل في مقام التأويل، يراد بها صقع عالم الكون والفساد، وطرح ذاته عن أوج ساحة شرف العالم العلوي إلى حضيض مضيق العوالم الخسيسة السفلية، وحينئذ فيكون قوله تعالى: ﴿ظُلُومًا جَهُولًا﴾ واقعاً في مقام التعبير والتوبيخ والمذمة واللامامة، وهذا الذم واللوم إنما يرجع إلى نوع الإنسان باعتبار بعض الأفراد والأعيان، أي الأنفس الخسيسة الواقعة في عالم الزمان وأرياب العقول الناقصة السخيفة، الخارجة عن حقيقة إنسانية الإنسان، فإنهم ضعفوا الاستعداد الفطري الذي كان بحسب الفطرة الأولية، المفعولة من الملك المئان بسبب الاستعداد المكسوب، الذي صار فطرة ثانوية الآن، فهذا الإنسان جعل الذات القدسي والجواهر الملكوتي الذي هو النفس الناطقة المجردة، التي هي بحسب الجبلّة المفطورة

و المرتبة الأصلية أي العقل الهولائي القابل لكونه حاقّ عرض الكمال أي مرتبة العقل بالمستفاد و النسخة المطابقة لنظام الوجود، و أخيرة المراتب بسلسلة العود و أشرف تحايل طبقات الممكنات، راجعاً برجع القهقري و منتكساً في المرتبة المنكوسة المكسوبة، أي الفطرة الثانوية، بحيث صار تلك الذات في الخسة و خسارة الصفة تختمة ديوان السفالة و خاتمة عنوان الجهالة، و أدون أصناف المصنوعات و أحسن أفراد المكوّنات.

الاحتمال الثاني: كون الحمل عبارة عن التحمّل و القبول، و التزام الحفظ و المحافظة، و تعهّد الأداء و تأديتها، و علّة الإشفاق و الخشية من حملها هو خوف التقصير في إيفاء حقّ أدائها إلى الحكيم الخبير كما قال الشاعر:

آسمان بار أمانت نتوانست كشيّد قرعه فال بنام من ديوانه زدند

و في هذا الاحتمال للمهرة من أرباب التفاسير و أهل الحال في تفسير الأمانة و تعيين المراد منها أقوال:

فمن بعض أرباب الكمال: أنّ الأمانة معرفة الله المتعال، و ليس المراد و المأل معرفة كنه الذات، لأنّ كنه ذاته المتعالية و صفاته السّامية يستحيل أن يدركه مدرك من المدارك العالية و السافلة، و يمتنع أن يرتسم في عقل من العقول، و الفرق بين العالم و الجاهل في هذا القول أنّ العالم يثبت جهله بالبرهان، و الجاهل في مقام الحرمان عن هذا البيان، و لذا قال العالم العيلم^(١) السالك مسالك الرشاد السيّد الداماد في كتاب الإيماضات و التشريقات: أنّ الجهل المعلوم بالبرهان هي قصيا مراتب العرفان، فغاية مرتبة معرفة العارف الكلّ أن يثبت واجب الوجود بالذات، و صفات كماله التمجيدية و التقديسية جلّ جنباه بالبراهين العقلية اليقينية، و يحلّ الشكوك و يدفع الشبهة بالقوانين القطعية الحقّة، و الأصول المحققة الحقيقية،

ويعلم أن صيد معرفة تلك الحقيقة المقدسة الحقّة لا يدخل في شبكة إدراك عقل من العقول، بل هو عنقائي الوصول، وهذه المرتبة من العرفان تختصّ بنفس الإنسان، ولا يمكن السماء والأرض وفيهما تحصيل مثل ذلك البرهان لعدم الاستعداد الفطري في غير الإنسان بالعيان، فإن الملك عرفانه على نحو البداية والعيان لا الاستدلال والبرهان، وهكذا جميع ما هو غير الإنسان وعلى هذا فقبول الإنسان وتحمله لتلك الأمانة وإباء غيره من أصحاب الإمكان، إنّما هو بلسان حال الهوية وبيان الاستعدادات الفطرية، والقابلية الذاتية، وعرضه تعالى تلك الأمانة بلسان العلم والعناية، والاختيار والمشيئة، والصنع والإيجاد، والتكوين والإفاضة.

وأما قوله تعالى: ﴿ظَلُمُوا ظَلُومًا﴾ فهو بناء على هذا المشرب مقام مدح تلك المنزلة وبيان جسارة الفطرة الإنسانية، كما أنه يقال: لمن ارتكب أمراً صعباً ولا يتفكر في وخامة عاقبته هذا ظالم جاهل، وذلك في مقام التعجب وليس ذلك ذمّاً ولوماً.

واحتج جماعة من المفسرين إلى أن الأمانة عبارة عن الحكم التكليفي التشريعي من الأوامر والنواهي، والأمر التكويني الذي هو الترتب في مجازات المثوبات لأرباب الطاعات، والعقوبات لأهل المعاصي في دار الخلود والعالم الباقي الموعود المهعود، فإن تلك القابلية تختصّ بالحقيقة الإنسانية، على سبيل العيان والشهود.

ومال فرقة من البارعين المهرة الحذقة الخيرة من أهل التحقيق: أن الأمانة مقام الحمد، وغاية ارتفاع هذا المقام مرتبة كمال جامعية العقل بالمستفاد الذي هو المصطلح للأعلام، وهو النفس المقدسة النبوية المحمدية المحمودية، عليه وعلى آله الصلوة والسلام، ودرجة الخاتمية في السفارة والرسالة، وهي الذات

المقدّسة الأحمدية، و تالي تلك المرتبة، و ثاني هذه المنقبة الرفيعة، مرتبة النيابة و الوصاية و الولاية، و درجة الخلافة أعني النفس المطهّرة الولويّة، و الذات المكرّمة العلويّة صلوات الله و سلامه عليه و على موليه.

بيان هذا المطلب الأعلى، و المقصد الأقصى، و الغرض الأسنى، أن حقيقة الحمد ليست إلّا إظهار صفات كمال المحمود و سمات المعبود، و لا ريب أن كلّ مكوّن في المكوّنات المعهودة، و كلّ موجود في الموجودات المعدودة يدلّ بلسان حاله و استعداده مرتبة كمال من الكمالات المطلقة الوجوديّة، للحَيّ القدير المسجود، كالقدرة، و الحياة، و العلم، و الإرادة، و المشيّة، و الاختيار، التي هي عوارض ذاته في عالم الإمكان و الشهود، فيدلّ بذلك على أن صفة الكمال المطلق قائم بنفس ذات الحقّ و الكمال العارض لماهيّة الممكن من الأطلال و الأفياء لذات الحقّ و فيض الصنع المطلق، فإن ما بالغير لا بدّ إلى أن ينتهي إلى ما بالذات بالبداية العقلية و الضرورة الفطرية. و لنعم ما قال الروميّ في المثنويّ:

جنبش سنگ آسیا در اضطراب أشهد آمد بر وجود جوی آب

فنفس ذات ماهيّة الممكن بحسب صفة الكمال الذي عرض له في الأحوال حمد لذات الحقّ القيوم على الإطلاق ذي الجمال و الجلال، و لذا سمّي عالم الملكوت أعني عالم الأنوار العقلية و الذوات الأمرية، بعالم الحمد و التسبيح و التحميد، و في القرآن المجيد و الفرقان الحميد أشير إلى تلك التسمية في قوله تعالى: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحُكْمُ﴾^(١) فذرات أفراد الكائنات و أحاد هويّات الممكنات بلسان حال طباع الإمكان الذاتي بعد تمهيد مقدّمة مقرّرة، الشيء مالم يجب لم يتقرّر و مالم يجب لم يوجد، تشهد بإقامة البراهين على اثبات الوجود و الوجوب الذاتيين للحقّ الواجب بالذات من جميع الجهات و الحيثيات، ولما كان استجماع الصفات

وجامعية الكمالات في عالم الإمكان مختصة بدرجة النفوس الكاملة من نوع البشر، ووظيفة لمرتبة العقل بالمستفاد المقرر للإنسان الكامل العارف، فجوهر ذات هذا الإنسان عين حمد ذات الحق، القيوم الواجب بالذات، فلبسان صفاته الكمالية يبين و يبرهن بأن الصفات الحقيقية و الكمالات المطلقة الوجودية كلها عين مرتبة بحث ذات الحق الأحدية القيومية التي هي بمحوضة الحقيقة، و وحدة حيثية الوجوب الذاتي بلا شوائب الحيثيات التقيدية و التعليلية، يستحق جميع الأسماء الكمالية التنزيهية و التمجيدية، و كمالات عوالم الوجود بشرائها اطلال ذات القدوس الحق، و مواهب جود الفياض المطلق، و حينئذ يمكن أن يراد من الظلوم و الجهول معنى المفعول، أي هذا الإنسان الكامل مظلوم و مجهول حقه، غصب مرتبته الظالم الغشوم، و هو الأول و الثاني و الثالث، و يمكن كون الفعول بمعنى الفاعل، و المراد بالإنسان، الكامل في الشرح حيث خان ولاية ولي الله و غصب حقه.

الثامنة: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ﴾^(١) فقد ورد في الأخبار أن علياً هاد، بإطلاق الهادي ينصرف إلى الفرد الكامل، و هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

التاسعة: إطلاق الذكر في القرآن ينصرف إلى ولاية ولي الله وصي خاتم الأوصياء كقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ ﴾^(٢) و غير ذلك من الموارد.

العاشرة: الطاغوت ينصرف إلى الفرد الكامل و هو عدو ولي الله، و غاصب حقه.

الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾^(٣) الرجال في مقام التأويل هم الرسول و آل، كما تنطقت الأخبار بهذا المقال،

(١) الرعد: ٧.

(٢) الفرقان: ٢٩.

(٣) التور: ٣٧.

وإطلاق الرجال ينصرف إلى فذلك أرباب الحال و محاور دوائر الكمال، إذا الرجل من فيه القوة الفاعلة، و الأنثى من فيه القوة المنفعلة، فحقيقة الرجل من لا يتأثر نفسه بوساوس القوى الشهوانية في الأحوال، و لم يكن لفطرته المفطورة زوال ولا من إغواء الأبالة دثور و اضمحلال، و المصداق الكامل لتلك الحقيقة الحقة القوة الوثيقة الشريفة أفلاذ كبد الرسول و الآل، فإنهم جزوا بهذا المنوال ﷺ الله الملك المتعال.

الثانية عشر: الشجرة الملعونة في القرآن مأولة ببني أمية و آل أبي سفيان، فإن الشجرة الغير المثمرة، بل المثمرة بثمرة مرّ، كشجرة الزقوم، هي حقيقة السلاطين المتغلبين في الكفرة الفسقة الفجرة، و أكملهم آل أبي سفيان لما صدر منهم بالمشاهدة و العيان من مخالفتهم لعتره الرسول و القرآن، و ذلك غني عن التبيان. و يشهد به ما ورد أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ﴾^(١) و قوله تعالى: ﴿فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا﴾^(٢) هو يزيدبن معاوية عليهما الهاوية، فالمطلق في هذا المقام ينصرف إلى الكامل في الشر و النقصان، و فيما ذكرنا في ذلك الفصل كفاية لمن حام حول حمى الفرقان بالنسبة إلى تأويل مطلقات كلام الله الملك المنان.

الفصل السادس:

في التعدي عن تأويل آية ورد فيها رواية إلى آية أخرى على نهج أخرى، و وجه أوفى، بحكم العقل الوافي الكافي في أمثال المقام، و لنذكر تهذيباً لهذا المرام آيات:

الأولى: قد ورد في سورة الدخان عن معادن علوم القرآن في قوله تعالى:

(١) الإسراء: ٨٢

(٢) الإسراء: ٦٠

﴿ حَمَّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾^(١) أن المراد بالليلة المباركة، ليلة القدر، وهذا في مقام الظاهر، وأما في مقام الباطن ففي الكافي عن الكاظم عليه السلام^(٢): أنه سئله نصراني عن تفسير هذه الآية في الباطن فقال عليه السلام: أما (حَمَّ) فهو محمد وهو في كتاب هود الذي أنزل عليه، وهو منقوص الحروف. وأما (الكتاب المبين) فهو أمير المؤمنين عليه السلام، وأما (الليلة) ففاطمة عليها السلام، وأما قوله: ﴿ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾ يقول يخرج منها خير كثير فرجل حكيم ورجل حكيم ورجل حكيم فقال الرجل: صف لي الأول و الآخر من هؤلاء الرجال؟ فقال عليه السلام: إن الصفات تشبهه، ولكن الثالث من القوم أصف لك ما يخرج من نسله، وأنه عندكم لفي الكتب التي نزلت عليكم ان لم تغيروا وتحرفوا و تكفروا و قديماً ما فعلتم - الحديث.

فهذا الخبر دلّ على أن (الكتاب) هو أمير المؤمنين، و (الليلة المباركة) فاطمة الصديقة أم الأئمة الميامين، أي أنزلنا أمير المؤمنين في بيت أي فاطمة، ولما ورد هذا التفسير حسبما بيّن في التحرير تسرينا و تعدينا و أجرينا هذا التقرير في النظر، و قرّناه في سورة القدر بهذا التقرير، و يؤيده ما ورد أيضاً أن المراد بـ (ألف شهر) ألف شهر تملكه بنو أمية، أي أعطيناك فاطمة و هي خير من ألف شهر تملكه بنو أمية، و المراد بـ (مَطْلَعِ الْفَجْرِ) حينئذ ولادة الحسين عليه السلام يعني أن فاطمة عليها السلام كانت في سلامة من المصائب و عافية ممّا في تلك النشأة من البليّات والمعائب، إلى أن ولدت مفخر الأطناب، محطّ رحال النواصب، الحسين المقتول بأيدي النواصب، إذ بعد ولادتها و الإطلاع على ما يرد عليه من المصائب، و يتجمّع عليه الكتاب، و ضيق عليه المطاعم و المشارب، و يشال رأسه على

(١) الدخان: ١، ٤.

(٢) الكافي: ١: ٤٧٨ كتاب الحجّة باب مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ح: ٤، نورالقلين: ٤: ٦٢٣.

رماح أرباب المثالب، أقبلت على فاطمة رزايا جليلة، و مصائب عظيمة، و صار يومها كالليلة الدهماء، و أقبلت جيوش الهمّ و الغمّ إليها، و إنّما أوّلنا الفجر بالحسين، إذ ورد في الأخبار المعتمدة في البين في ﴿وَالْفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشُّفَعِ وَالْوَثْرِ﴾^(١) أنّ الفجر هو الحسين، فإنّه طلع من بروج الإمامة و ظهر من التهمة مع الجيوش و الأعلام و العلامة، و ذلك بعد اختفاء شمس الولاية، و شهادة بدر فلک الخلافة، أعني أمير المؤمنين و صيّوه الحسن، فجاهد لإقامة ما هو للإسلام دعامة، فذاق من كؤوس الشهادة ما لا عين رأت و لا أذن سمعت، و ورد أنّ المراد بـ (لَيَالٍ عَشْرٍ) الأئمة العشرة أي الحسن و الأئمة من ذرّية الحسين سوى مهدي الأئمة، فإنّهم للتقيّة و الخوف عن الفجرة الفسقة الكفرة صاروا في الغروب و الأفول، و قعدوا في زوايا الخمول، فشبههم الله تعالى بالليل المستور المغمور، (وَالشُّفَعِ) أوّل كما في الخبر بقال باب الخير، إذ هو شفّع لفاطمة (وَالوثر) هو الرسول، لكونه فرداً و تراً في المرتبة و المقام عند أرباب العقول لا يشاركه شيء في قوسي الصعود و النزول.

بقي الكلام في حديث الكاظم عليه السلام، فإنّه خبر مفصّل لم أر من كشف النقاب عنه. وجه الإشكال أنّ فاطمة لم تلد إلّا الحسين و الحسن مع أنّ لفظ الرجل في الخبر وقع ثلاث مرّات، فإن أريد بالثالث القائم عليه فهو خلاف الظاهر، لأنّ قوله: «أصف لك ما يخرج من نسله» ظاهر في الحسين، حيث يخرج من نسله الإمام القمقام القائم المذكور في الكتب السماوية، لا أولاد القائم، على أنّ المناسب من يخرج دون ما يخرج، لأنّ «ما» لما لا يعقل إلّا أن يقال: إنّ ذلك من باب التعظيم كما في قوله ﴿وَالسَّمَاءَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾^(٢) و إن أريد من الرجال الثلاثة أمير المؤمنين

(١) الفجر: ١، ٣.

(٢) الشمس: ٥.

والحسن والحسين والمراد بما يخرج من نسله القائم عليه السلام فينا فيه قوله: «يخرج منها» لأن أمير المؤمنين لم يخرج من فاطمة عليها السلام، وإن أراد من لفظ الرجل ثلاث مرّات مطلق الكثرة لا التعيين في الثلاثة، نافاه قوله: «و لكن أصف لك ثالث القوم». والحق أن يوجّه بواحد من التأويلات المتقدمة وإن كانت خلاف الظاهر، لكن لا ضير فيه إذ التأويل هو خلاف الظاهر، فإذا لم يستقم الأخذ بالظاهر تعيّن التأويل فيه.

و يمكن أن يقال: المراد الحسن والحسين والمحسن الذي سقط وإن كان إطلاق الرجل عليه خلاف الظاهر.

و يمكن أيضاً أن يقال: المراد بالثالث مصير الاثنين ثلاثة وجاعلهم ثلثاً يعني أن الحسين ثان ويصير الاثنين ثلاثة باعتبار ما يولد منه، وهو القائم، فالحسين ثان ويجعل هذين الاثنين ثلاثة باعتبار كون القائم من ولده.

وأما السرّ في جوابه عليه السلام بوصف الثالث دون الأول والثاني، فوجهه بناء على كون واحد من الرجال أمير المؤمنين أن أمير المؤمنين قد مضى سبيله فلا حاجة إلى توصيفه والحسن كذلك، مع أن الحسن لم يخرج من نسله خير كثير، بل كان نفسه الشريفة خيراً كثيراً، والحسين وإن مضى لكن وصفه باعتبار ما يخرج من نسله.

و يبقى الكلام في أن السائل لم سئل عن الأول والآخر دون الثاني؟ ولعل وجهه أن الأول والآخر إذا علما صار الرجال كلّهم محدودين معيّنين، إذ الوسط يتعيّن بتعيّن الأطراف أي الأول والآخر. ويمكن أن يقال: إن السائل فهم العدد الكثير لا الثلاثة فقط فتعذّر باعتقاد السائل بيان الجميع وتوصيفهم، فسئل عن الأول والآخر، ويتعيّن الأوسط حينئذ.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾^(١) وهذا وإن لم أعثر في تأويله

على شيء من الأخبار، ولم يبين أحد من الأبرار شيئاً من الأسرار، ولكن وقع في نظيره تأويل من الآثار الواردة عن الأئمة الأخيار وهو قوله تعالى: ﴿وَالنَّهَارَ إِذَا تَجَلَّى﴾ في سورة والليل فقد ورد عن الباقر عليه السلام^(١): أَنَّ النَّهَارَ هُوَ الْقَائِمُ عليه السلام الدائم فتسرينا وتعدينا وقلنا: يمكن أن يكون المراد به (الضحى) الذي هو جزء من أجزاء النهار هو القائم عليه السلام، فَإِنَّ النَّهَارَ هُوَ مظهر النور والهداية، وماحي آثار الظلمة والغواية، وذلك يشمل جميع الأئمة الميامين، ولكن غير القائم كانوا في زوايا الخمول مقيمين، حتى سيدهم أمير المؤمنين، لأنه أيام خلافته كان يتقى عن سطوات الناصبين، فأنحصر الضحى بالقائم بعد الاستتار. ومما يناسبه أَنَّ تلك السورة نزلت تسليّة للنبي المختار، ووقعت في مقام تعديد نعمة الله الملك الجبار، ولا ريب أَنَّ وجود القائم من أعظم النعماء بالنسبة إلى النبي وإلى جميع أهل الأرض، بل إلى جميع الممكنات.

وأما قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا سَجَى﴾^(٢) فهو كسابقه مما لم نجد في تأويله دليلاً ولا إلى كشف أسرارهِ الباطنة سبيلاً سوى أَنَّهُ ورد في ﴿وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَى﴾ عن الباقر عليه السلام^(٣) أَنَّ غَشَى أمير المؤمنين في دولته وتغلبه وأمير المؤمنين يصبر، فيمكن أن يكون الليل هاهنا مأولاً به لكن يرد عليه إشكال صعب الانحلال وهو أَنَّ خلافة الخليفة إذا كانت باطلة عاطلة فلا تكون الشرافة لها حاصلة، فكيف تكون مقسماً بها؟ ولا قدر لها ولا مقدار عند الخالق الجبار بل هو أسوء الأسرار، ولم أجد من تعرض لتلك العويصة من الأحبار الأخيار، وما رأيت في انحلالها كلاماً من الأفاضل الأبرار ولكن خلع ببال القاصر شيء من أبكار الأفكار، وهو أَنَّ

(١) تفسير القمي ٢: ٤٢٥.

(٢) الضحى: ٢.

(٣) تفسير القمي ٢: ٤٢٥.

التعظيم الحاصل بالقسم للمتعلق بحسب الاعتبار وهو المغضوب منه لا الغضب، فلما كان هذا ظلماً عظيماً صدر من الأشرار كما وصفه تعالى في آية الأمانة بكونه ﴿ظُلُومًا جَهُولًا﴾ فالمراد بالمقسم به هو المظلوم لا الظالم وهو في المحاورات العرفية شائع، كما ندعو ونقول: ربنا نسئلك بحق الظلم الذي جرى على الحسين أن تفعل بنا كذا وكذا أي بحق مظلوميته. والحاصل أن المقسم به في الحقيقة أمير المؤمنين فتدبر.

الثالثة: قد ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾^(١) أنه نزل في معاوية فتعدينا وقلنا: إن قوله تعالى في سورة الواقعة: ﴿وَأَصْحَابُ الشُّمَالِ﴾ المراد به أيضاً معاوية.

الرابعة: قد ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢) أن المراد بالصلاة ولاية أمير المؤمنين، والفحشاء هو أول المتقلبين، والمنكر هو ثاني المتحلقين فتعدينا وأجرينا هذا البيان المبين في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٣) فقلنا: إن الفحشاء من وجد إلى الخلافة سبيلاً، والمنكر من جعل الأول دليلاً وجعل السلطنة بعد الأول منزلاً ومقيلاً، ولم يدع لآل الرسول عزاً كثيراً ولا قليلاً، وعدد المنكر مع عدد الثاني سيان، فاحسبهما حساباً جليلاً.

الخامسة: قد ورد عن أرباب العصمة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَسْتَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾^(٤) أن النعيم الذي يسئل عنه الرب الكريم المعصومون من آل الرسول الرحيم، فأجرينا هذا التأويل في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾^(٥) فالنعمة

(١) الحاقة: ٢٥.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

(٣) النحل: ٩٠.

(٤) التكاثر: ٨.

(٥) الضحى: ١١.

ولاية علي بن أبي طالب وأولاده الأطناب، فإن تلك النعمة من أكمل أفراد النعماء لكل طالب وراغب.

السادسة: لم أقف على تأويل سورة النصر بالأنمة الإثني عشر سلام الله عليهم إلى يوم المحشر، ولكن النيشابوري^(١) في تفسيره ذكر حديثاً عن الإمام المظلوم الممتحن السبط المسموم المؤتمن نور حدقة علي، الحسن، و يستفاد من هذا الخبر تأويل السورة، والعجب العجائب عن النيشابوري مع أنه ملقب بالعلامة عند جماعة العامة، قد ذكر هذا الخبر مع أنه يدل على أن مذهبه باطل، وأن الحق في طريقة الإمامية حاصل، وقد أجرى الله الحق اتماً للحجة على لسان هذا الفاضل فقال: وسئل الحسن بن علي فقال: نحن الناس، وأشياعنا أشباه الناس، وأعدائنا النسناس، فقبل علي بين عينيه وقال: ﴿اللَّهُ أَغْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^(٢) انتهى كلامه. فانظر إلى تعصب هذا الفاضل الجليل حيث يذكر الشافعي واضربه في غاية التعظيم والتبجيل فيقول: قال الإمام الشافعي رحمه الله، فضلاً عن ابن أبي قحافة، وابن الخطّاب، وابن عفّان، ويذكر ثمرة شجرة النبوة و غصن نخل الخلافة و الرسالة، و لباب دوحة السماحة و الفتوة، و ريحانة الرسول و فلذة كبذ البتول بلا ذكر لقب و تعظيم، و لا ثناء و تكريم، بل يذكر اسم علي الذي هو في الصحابة بمنزلة المعقول من المحسوس، مع خفة لا يصدر عن الأديب بل بلا ترصّ و تلقيب أن ذا العجيب، نعم كلّ يعمل على شاكلته، و هو النسناس بلا ريب و التباس.

و حاصل الكلام في هذا المقام أن الناس في هذا المرام عبارة عن الأئمة الأعلام، بمقتضى هذا الخبر المروي عن الإمام عليه السلام، فأينما وجدت تلك اللفظة حملناها عليهم في أمثال المقام، بل الظاهر من هذا الخبر أن السؤال عن الإمام عليه السلام

(١) غرائب القرآن ٣٠: ٢٠٧.

(٢) الأنعام: ١٢٤.

وقع عن المراد بالناس في تلك السورة، و حاصل التأويل أنه يدخل الأئمة في دين الإسلام و ذلك نعمة جليلة جميلة على النبي و على الأنام، لا بد لك و منك التسبيح و التحميد عليها مدى الشهور و الأعوام، بل الأئمة نصر الله تعالى على الدوام، فبهم نصر دين الإسلام و بوجودهم أبيد الشرك و فتحت بلاد الكفر للمسلمين من الآثام.

الفصل السابع:

في أن في الكتاب نبذاً من الخطاب من حضرت ربّ الأرباب إلى سكنة التراب، من باب إيتاك أعني و اسمعي يا جارة، قال كاشف الأسرار و الدقائق جعفر بن محمد الصادق: نزول القرآن بإيتاك أعني و اسمعي يا جارة.^(١) الجارة: الضرة و هي واحدة الضرائر و هنّ زوجات الرجل، لأنّ كلّ واحدة تضرب بالأخرى بالغيرة، قيل لها جارة استكراهاً للفظ الضرة. و هذا الكلام من أمثال العرب، و أول من قالها: سهل بن مالك الفزاري و ذلك أنّه خرج فمرّ بحصن أحياء طي فسئل عن سيّد الحيّ فقيل: هو حارثة بن لام الطائيّ قام رحله فلم يصبه شاهداً، فقالت له أخته: أنزل في الرحب و السعة فنزل فأكرمته و ألطفته، ثمّ خرجت من خباء أي مسكن إلى خباء فرآها أجمل أهل زمانها، فوقع في نفسه منها شيء منها شيء و لا يدري كيف يرسل إليها و لا ما يوافقها من ذلك، فجلس بفناء الخباء و هي تسمع كلامه و ينشد:

يا أخت خير البدو و الحضارة كيف ترين في فتى فزارة
أصبح يهودي حرّة معطارة إيتاك أعني و اسمعي يا جارة

فلما سمعت علمت أنّه إياها يعني فضرب مثلاً.

وحاصل تلك القاعدة في هذا الباب أن نبدأ من الخطاب الواقع في الكتاب خطاب ظاهراً إلى النبي ﷺ ولكن المراد أمته، وهذه آيات كثيرة وتنحل بتلك القاعدة شبهات في حق الأنبياء فمن الآيات:

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئِنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْنًا قَلِيلًا﴾^(١) فالمراد المؤمنون من أمته.

ومنها: قوله تعالى: ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾^(٢) والمراد أمته.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾^(٣) أي ذنب أمتك. وورد في تلك الآية أيضاً أن الله حمل رسول الله ﷺ ذنب أمته وغفر له، والمراد ذنوب الفرقة الناجية الإمامية. وورد أيضاً في تلك الآية أيضاً أن قريشاً زعموا لرسول الله ذنوباً، فقال الله تعالى: توبيناً لهم وجرياً لهم على اعتقادهم أن الله غفر له ذنوبه التي جعلوها ذنباً له.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾^(٤) والمراد أمته، وإلا فالرسول لا يشرك أبداً. وروى الدار قطني^(٥) من العامة أن شخصاً سرق مال شخص، فأتى به إلى رسول الله ﷺ فأراد قطع يده، فقال السارق: تقطع يدي له وأنا أقدم منه إيماناً، فقال الرسول: ولو كانت فاطمة، فلما سمعت فاطمة حزن، فأنزل الله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ﴾ فلما سمعه رسول الله حزن، فأنزل الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٦) وهذا خبر مفصل والظاهر أن كل

(١) الإسراء: ٧٤.

(٢) الكهف: ٢٨.

(٣) الفتح: ٢.

(٤) الزمر / ٦٥.

(٥) المناقب لابن شهر آشوب ٣: ٣٢٤. نورالثقلين ٤: ٤٩٧.

(٦) الانبياء / ٢٢.

ذلك من باب التسلّي أي كلّ ذلك يعدّ من المحال رفعاً لحزن الرسول و حزن فاطمة. و لا يخفى أنّ التعبير بالخطاب لرسول الله مع كون المراد أمته من باب التسلّي و التلطّف في التكليف، و الشفقة و إظهار النصفة، لئلا يشكّل الأمر على الأمة، ليحصل توطين أنفسهم في تحمّل هذه الكلفة، و هذا الوجه أحسن لرفع الإشكال عن الجزالسابق من الوجه المتقدّم، إذ الخطاب يصير إلى الرسول بناءً على ما تقدّم بخلاف ذلك الوجه فتدبر جدّاً.

الفصل الثامن:

لابدّ للمفسّر أن يبيّن ملاحاة الآيات القرآنيّة، ليحصل للسامع نشاط، و لقاري هذا العلم انبساط، و يعلم الناس أنّ كلام الله في الإعجاز بحسب البلاغة فوق طوق ذوق البشر، و الملاحاة ليست ممّا يمكن إدراك كنهه، و لكن يمكن بيانه بوجه ما، بحيث يظهر الملاحاة، ألا ترى أن نظم الفردوسي في أوصاف سلاطين المجوس و مبارزاتهم من الملاحاة في لغة الفُرس بمكان. و المراد من الملاحاة أنّ أداء المطلب بتلك العبارة بتلك الهيئة ممّا يهنا سماعه للسامعين، بحيث لا يملّ من كان من المشتاقين، و يزداد شوقه في استماع الكلام المبين، و يعجبه هذا المعنى بهذا النحو كلمات من بين كلمات المتكلّمين، ألا ترى أنّ الفردوسي عبّر عن أمر الأمير عسكره بالمبارزة و تغيير الهيئة بهذا العبارة

بفرمود تا رخس را زين كنند سواران بروها پر از چين كنند

فانظر إلى ملاحظته حيث عبّر عن تهيئة العساكر بقصد الحاجب الدالّ على الغضب، و قال أيضاً:

بفرمود تا رخس را زين كنند دم اندر دم ناي زرّين كنند

و قال أيضاً في وصف رجوع المركب بدون الراكب بسبب قتل صاحبه:

به بینیم تا اسب اسفندیار سوی آخر آید همی بی سوار
و یا بارها رستم جنگ جو بایوان نهد بی خداوند رو
فإنه ملیح جداً حیث عبّر عن مغلوّیّة أحد المبارزین بتلك العبارة، و قال أيضاً:
بدو گفت نرم ای جوان مرد نرم زمین سرد خشک و هوا نرم گرم
و غیر ذلك من کلماته الملیحة، فإذا عرفت شیئاً من أوصاف الملاحه فلا ریب
أن الآیات القرآنیّة فی أعلى درجات الملاحه، و لنذكر فی المقام هی فی هذا
المرام حجج بیّنات:

منها: قوله تعالى: فی سورة إبراهیم: ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ
فِي أَفْوَاهِهِمْ ﴾^(١) عبّر تعالى عن عدم إجابة الأمم لرسول محترم، بوضع الیدین علی
الأفواه، فإنه يدلّ علی قساوة قلوبهم بلا غایة، ألا ترى أن الإنسان إذا کلفته بشيء
یستکرمه، أو تخبره بخبر عجیب هو کاره له، یضع یدیه علی فمه إظهاراً
للاستکراه و الامتناع، أي لا تقل هذا مرّة أخرى، و هذا أخرى و أبلغ فی إفادة
الکراهة، و هذه ملاحه بیّنة واضحة.

و منها: قوله تعالى: ﴿ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صِرَةٍ فَبَصَّكَتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ﴾^(٢)
فإنه جرت عادة النسوان و العجائز أَنَّهُنَّ إذا استمعن خبراً غریباً یضربن یدهن
علی وجههنّ إظهاراً للتعجب و إبرازاً لکونه أمراً غریباً، فلما سمعت زوجة
إبراهیم بشارة الحمل و الولد مع أَنَّها كانت من العجائز، عدّت هذا من الأمور
الغریبة، فأداء هذا المطلب بما قد عُرب^(٣) أمر غرب و فیهِ کلّ العجب.

و منها: قوله تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾^(٤) و قوله تعالى: ﴿ قَتَلْتُ كَيْفَ

(١) الغافر: ٨٣

٢ - الذاریات: ٢٩.

(٣) قوله بما قد عُرب أي بما ظهر أي العبادة الکلدانیّة.

(٤) المدثر: ١١.

قَدَرْتُ ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَرْتُ ﴿١﴾ فَإِنَّهَا فِي نَهَايَةِ الْمَلَاةِ.

ومنها: قوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا﴾ ﴿٢﴾ فأداء هذا المطلوب أي عظمة نعمة الجنة، وسعة مملكته بتلك العبارة، والأتان بمثل تلك البشارة والإشارة لملاحة واضحة كما تقول في العادة: لو رأيت فلاناً رأيت حزنًا و غمًا إذا كان المقصود وصف حاله بالحزن.

ومنها: قوله تعالى: ﴿خَلَقْنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ ﴿٣﴾.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْتَغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ ﴿٤﴾ و لو تعرضنا لملاحة آيات الكتاب المستطاب لطال بنا الباب، مع أن الملاحة شيء لا يمكن بيانها للأصحاب، ولا يدركها إلا من كان له ذوق بمدارك الخطاب، وله تأييد من رب الأرباب، وإنما ذكرنا نبذاً قليلاً لتدرب الطلاب و تمرينهم على أمثال تلك الدقائق في آيات الكتاب و ليتدبروا في كل سورة، بل كل آية، بل كل كلمة، بل كل حرف بقلب خلوا عن الخطل و الخلل و الاضطراب، حتى يرتفع عنه الارتباب، و يهتدي إلى الحق و الصواب، و إلى الله المرجع و المآب.

الفصل التاسع:

لابد للمفسر ذكر المحسنات اللفظية، و بيان المحسنات المعنوية، و لا يقتصر على المحسنات المحررة في كتب المعاني و البيان، حتى يكون للطلبة مستقراً و مقيلاً، و للمهرة الحذقة الخيرة هادياً و دليلاً، و لنذكر نبذاً في المحسنات حسبما

(١) المذخر: ١٩، ٢٠.

(٢) الإنسان: ٢٠.

(٣) الشعراء: ٧٨، ٨١.

(٤) ص: ٢٤.

بلغ بالنظر القاصر وخلق بالفكر الفاتر، وقد قلّ من تعرض لبيانها في الدفاتر، بل لم أجد من كتب التفسير ما ذكر فيه المحسنات ليلتذّ بنظرها الناظر، فمن الآيات: سورة القدر فقد كتبنا تفسيراً لها مسمّى بمطلع البدر، فإنّ قوله تعالى: ﴿أَلْفَ شَهْرٍ﴾ مع قوله تعالى في آخر الفقرة السابقة ﴿وَمَا أَذْرِيكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾ من الموازنة، إذ «القدر والشهر» على وزن واحد، و الموازنة من المحسنات اللفظية، وكذلك الحال في لفظ أمر و لفظ الفجر.

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ فيه خمس كلمات متطابقة في الوزن اجتمعت في فقرة واحدة وهي لفظ «شهر»، و «قدر»، و «ألف»، و «خير» و «ليلة» والتاء خارجة من مادة الكلمة، بل هي للتأنيث، كما أنّ اللام في (القدر) خارج عن مادة اللفظ ولا ريب في كونه من المحسنات، بل في غاية الحسن، و يشبه ذلك بالموازنة، وليس مثل ذلك مذكوراً في علم البديع، و يمكن أن تسميه بالجناس في الوزن كما يمكن أن يسمّى بالموازنة، لكنّ الموازنة المعهودة ما كانت بين السجعين. و من هنا ظهر أنّ قواعد الفصاحة و البلاغة و المحسنات اللفظية والمعنوية ليست منحصرة في ما رقم في علم البلاغة، بل هي غير محصورة إحاطتها لعلام الغيوب لا غير.

ومنها: أن قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ﴾^(١) فيه حسن آخر، فإنّ ليلة القدر وقعت عجزاً للفقرة السابقة أعني قوله تعالى: ﴿وَمَا أَذْرِيكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ﴾^(٢) و وقعت تلك اللفظة صدر الفقرة الأخرى أعني قوله: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ و لم يذكر علماء البديع ذلك في المحسنات، بل ذكروا ردّ العجز على الصدر في الشر أن يجعل أحد اللفظين المكررين أو المتجانسين أو الملحقين بهما في أول

(١) القدر: ٣.

(٢) القدر: ٢.

الفقرة، و الآخر في آخرها نحو ﴿ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ ﴾^(١) وبالجملة هذا في النثر غير مذكور في علم البديع، ولم يذكره أحد مع أنه في الحسن بمكان. ولو سمي ذلك في النثر برد الصدر على العجز أي الفقرة السابقة كان حسناً. ومنها: أن في سورة القدر لزوم مالا يلزم وهو من المحسنات اللفظية وهو أن يجئ قبل حرف الروي، وهو الحرف يبنى عليه القصيدة وتنسب إليه، فيقال: لامية أو ميمية أو نحوهما، أو ما في معناه من الفاصلة أي الحرف الذي وقع في فواصل الفقرة موقع حرف الروي في قوافي الأبيات ما ليس بلزوم في السجع، مثل التزام حرف أو حركة أو سكون يحصل السجع بدونه مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴾^(٢) فالراء بمنزلة حرف الروي، وقد جي قبلها في الفاصلتين بالهاء وهو ليس بلزوم في السجع، لتحقيق السجع بدون ذلك مثل (فلا تنهر ولا تسخر) ونحو ذلك، وكذا فتحة الهاء غير لازم لتحقيق السجع في نحو (لا تنهر ولا تصغر ولا تنصر) ونحو ذلك كما ذكر في قوله تعالى: ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ ﴾^(٣) وبيان لزوم مالا يلزم في سورة القدر أن ما قبل ما هو بمنزلة الروي من الفاصلة، أعني الراء ساكن في جميع الفقرات كالدال والميم والهاء والجيم.

ومنها: أن في سورة القدر حسناً آخر، وهو أن اللفظ الواقع في أواخر الفقرات في تلك السورة مضاف إليه، وهو حسن عجيب لم نقف له على اسم في علم البلاغة مع كونه في نهاية الجزالة والسلاسة.

ومنها: أن في السورة حسناً آخر، إذ وقع ليلة القدر في آخر فقرتين من فقرات

(١) الأحزاب: ٣٧.

(٢) الضحى: ١٠.

(٣) القمر: ١، ٢.

السورة، و لم أجد اسماً له في النشر، نعم ذكروا ذلك في بحث ردّ العجز على الصدر في النظم، نظير ذلك و هو قول الحريري:

فمشعوف بآيات المثاني و مفتون برنات المثاني

و منها: أن الله تعالى: جعل الحرف الأخير في جميع فقرات تلك السورة مجرورة، و ذلك قسم من المحسنات لم يذكر في كتب الأصحاب، كما أنه جعل الحرف الآخر من جميع فقرات سورة النساء منصوباً، إلا آية في آخرها، و أربع آيات في أواسطها، و في سورة المائدة، جعل الحرف الأخير من جميع الفقرات غير منصوب بالنصب الذي يقلب فتحها بالآلف إشباعاً حالة الوقف، مع طول هاتين السورتين، و نحو ذلك في سور القرآن غير عزيز فسبحان الله العزيز حيث تنزه كلام كتابه عن مجانسة محاورات مخلوقاته، و ذلك كمال الفصاحة و البلاغة و للبشر ذلك فوق الطاقة.

لا يقال: إن المحسنات البديعية خارجة عن البلاغة، بل هي من توابعها بلا ريب. لأننا نقول: مشربي كون البديع جزء من البلاغة، إذ أخذ في تعريف البلاغة و تعريف المعاني المطابقة لمقتضى الحال، و لا يخفى أن مقتضى الحال ربما يقتضي في جواب السؤال، أو غير ذلك من المقال، الاتيان بالمحسنات اللفظية أو المعنوية، و إن تفرّدنا في ذلك و لم نوافق القوم، لكن لا استيحاش في ذلك السبيل إذا وافقنا الدليل و هو ظاهر عند النظر الجليل.

و منها: أنه تعالى: جعل الحرف الأخير من أواخر جميع الفقرات في سورة القدر، الراء المهملة التي هي من الحروف النورانية، و ذلك حسن آخر، و يسمى ذلك بالسجع و هو من المحسنات اللفظية.

و منها: أن قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾^(١) فيه حسن معنوي و هو

المذهب الكلامي، وهو إيراد حجة على المطلوب على طريقة أرباب علم الكلام، أي يكون بعد تسليم المقدمات مستلزماً للمرام نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) وفيما نحن فيه كذلك، لأن كون ليلة القدر خيراً من ألف شهر من الليالي والآيات، دعوى أثبتها الله الملك العلام، بدليل مذكور في المقام وهو قوله: ﴿تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ﴾ الآية يعني أن شرافة تلك الليلة بسبب نزول الملائكة فيها بالسَّلام، وتقدير المقدرات فيها بالتمام.

ومنها: أن المناسبة بين (أنزلنا وتنزل) في سورة القدر حسن ظاهر ولم أجد له اسماً في فن المعاني والبيان.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَتَحْسَبُهُمْ إِيْقَاطًا وَهُمْ رُفُودٌ﴾^(٢) فإن الجمع بين الإيقاظ والرقود طباق، ويسمى التضاد والتطبيق والتكافؤ أيضاً، وهو من المحسنات المعنوية، وكذا قوله: ﴿يُخَيِّبُ وَيُمِيتُ﴾^(٣) في الفعلين، وقوله: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(٤) في الحرفين، وقوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥) في طباق السلب، وكذا قوله: ﴿وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٦) يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وقوله: ﴿فَلَا تَحْشَوْا النَّاسَ وَاحْشَوْا اللَّهَ﴾^(٧)، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾^(٨) وقوله: ﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِي﴾^(٩) وقوله:

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) الكهف: ١٨.

(٣) البقرة: ٢٥٨.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) الزمر: ٩.

(٦) الأعراف: ١٨٧.

(٧) المائدة: ٤٤.

(٨) الملك: ٢.

(٩) الشعراء: ٨١.

﴿ إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينُ ﴾^(١) و قوله: ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾^(٢) و قوله: ﴿ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَ لْيَبْكُوا كَثِيرًا ﴾^(٣) و قوله: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَ اتَّقَى وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَ أَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنَى وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾^(٤) و لو تعرّضنا لأمثلة هذا المطلب من آيات الكتاب لطال بنا الخطب في هذا الباب، و ما ذكرناه أنموذج كاف.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ الشُّمُسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ ﴾^(٥) فيه مراعات النظر والتناسب و التوفيق، و الايتلاف و التلفيق، و معنى الجميع الجمع بين أمر و ما ناسبه لا بالتضاد و هو من المحسنات. المعنوية، و كذا قوله: ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾^(٦) و فيه تشابه الأطراف الذي هو قسم من مراعاة النظر، و معناه أن يختم الكلام بما يناسب ابتدائه في المعنى.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾^(٧) أطلق النفس على ذات الله و هو من باب المشاكلة، و كذا قوله تعالى: ﴿ وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا ﴾^(٨) سمّي الجزاء سيئة مع أنه ليس بسيئة، و ذلك من باب المشاكلة، و هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صفة الغير.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حُلٌّ لَهُمْ وَ لَا هُمْ يَحُلُّونَ لَهُنَّ ﴾^(٩) و هذا من العكس

(١) الشعراء: ٨٠

(٢) الفتح: ٢٩.

(٣) التوبة: ٨٢

(٤) الليل: ٥ - ١٠.

(٥) الرحمن: ٥.

(٦) الأنعام: ١٠٣.

(٧) المائدة: ١١٦.

(٨) الشورى: ٤٠.

(٩) الممتحنة: ١٠.

وهو أن يقدّم جزء في الكلام على جزء آخر، ثم يؤخّر ذلك المقدّم على الجزء الأخير. وبعبارة أخرى: هو أن تقدّم في الكلام جزء ثم تعكس فتقدّم ما أخرت و تؤخّر ما قدّمت.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(١) هذا من اللَّفّ والنشر المرتّب.

ومنها: قوله تعالى: ﴿الْعَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٢) ففيه الجمع الذي هو من المحسنات المعنوية، وهو أن يجمع بين متعدّد في حكم، وكذا قوله: ﴿فَقَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾^(٣).

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءًا وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾^(٤) ففيه التقسيم بمعنى إستيفاء أقسام الشيء. ومنها: قوله: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾^(٥) ففيه التجريد وهو أن يتنزع من أمر ذي صفة أمر آخر مثله فيها.

ومنها: قوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضْبِئُ﴾^(٦) ففيه الغلوّ المقبول حيث أدخل عليه ما يقربه إلى الصّحة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا﴾^(٧) هذا من باب تأكيد المدح بما يشبه الذمّ.

(١) القصص: ٧٣.

(٢) الكهف: ٤٦.

(٣) البقرة: ١٨٤.

(٤) الشورى: ٤٩، ٥٠.

(٥) فصلت: ٢٨.

(٦) النور: ٣٥.

(٧) الأعراف: ١٢٦.

ومنها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾^(١) ففيه جناس التماثل، وهو عبارة عن الاتفاق في الافراد والجمعية، والجناس هو التشابه في اللفظ، وهو من المحسنات اللفظية، وقوله تعالى: ﴿وَالْتَقَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِ﴾^(٢) ففيه الجناس الناقص. وقوله: ﴿يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ﴾^(٣) وقوله: ﴿وَيُلْ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾^(٤) وقوله: ﴿ذَلِكَ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾^(٥) وقوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ﴾^(٦).

ومنها: قوله: ﴿فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾^(٧) وهو من جناس الاشتقاق. وقوله: ﴿قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾^(٨) وهو من الجناس حالكونه شبه الاشتقاق، لأن (قال) من القول، و(القائلين) من القلى. وقوله: ﴿إِنَّا قُلْتُ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ﴾^(٩).

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾^(١٠) وقوله: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾^(١١) وهذا كله من باب رد العجز على الصدر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿مَالَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾^(١٢) وهو من السجع أي تواطؤ الفاصلتين من الشر على حرف واحد، وكذا قوله: ﴿فِي سِدْرٍ

(١) الروم: ٥٥.

(٢) القيامة: ٢٩.

(٣) الأنعام: ٢٦.

(٤) الهمزة: ١.

(٥) غافر: ٧٥.

(٦) النساء: ٨٣.

(٧) الروم: ٣٠.

(٨) الشعراء: ١٦٨.

(٩) التوبة: ٣٨.

(١٠) الأحزاب: ٣٧.

(١١) نوح: ١٠.

(١٢) نوح: ١٣، ١٤.

مَخْضُودٌ * وَ طَلَحٍ مَنْضُودٍ * وَ ظِلٌّ مَمْدُودٌ ﴿١﴾.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَ نَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَ زَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ ﴾^(٢) وفيه الموازنة و هي تساوى من الفقرتين.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ كُلُّ فِي فَلَكٍ ﴾^(٣) و هو أن يكون الكلام بحيث إذا قلبته و ابتدأت من حروفه الأخير إلى الحرف بعينه هو هذا الكلام، فقلب كل في فلك نفس كل في فلك. وكذا قوله: ﴿ وَ رَبِّكَ فَكْبَرٌ ﴾^(٤).

ومنها: قوله تعالى: ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ ﴾^(٥) الآية و هو من تنسيق الصفات و هو تعقيب موصوف بصفات متواليه. وكذا قوله: ﴿ الْعَلِيكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾^(٦) و لو تدبرت بالإمعان وجدت كلمات القرآن مملوءة بالمحسنات اللفظية والمعنوية.

الفصل العاشر:

لابد للمفسر غاية النظر و التدبر في آيات الكتاب المبين في ما يتعلق بتكاليف المكلفين من حيث الترفق و التلطف بالمؤمنين، ليحصل توطین نفوسهم في الاتيان بالمأمور ويسهل لهم المعسور، فيذكر في تفسير الكثير من الآيات هذه الأمور ليحصل للطالب نشاط و سرور بل ربما يحصل له العلم بعلم أمثال المذكور أن هذا الكتاب نزل من جانب الرب الغفور، و لنذكر نبذاً من الآيات في هذا المقام توضيحاً للمرام.

(١) الواقعة: ٢٨ - ٣٠.

(٢) الغاشية: ١٥، ١٦.

(٣) الأنبياء: ٣٣ و يس: ٤٠.

(٤) المدثر: ٣.

(٥) الحشر: ٢٣.

(٦) الجمعة: ١.

فمنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(١) الآية لا يخفى على من هو شعلة الزكاء و وارث محاسن العلماء، أن جميع الحذقة المهرة لو صرفوا أفكارهم في ملاحظة تلك الآيات في التلطفات المذكورة فيها، و حلاوة هذا الخطاب، لوقعوا في العجز و الحيرة والاضطراب، و لنذكر نبذاً من مزاياها.

الأولى: الاتيان بهاء التنبيه قبل المنادى لإيقاظ الغافلين، و تهيئتهم لاستماع أحكام الدين، و تشويقهم لما يذكر من تكاليف رب العالمين، و هذا أدخل في حصول اللطف على الجزم و اليقين من ابتداء اعلاء التكليف بلا تنبيه في البين.

الثانية: الاتيان بياء النداء بواسطة أن يلتذ المخاطبون بخطاب الكتاب بالنداء الصادر عن رب الأرباب، و حصول الشرافة لهم بالنداء و الخطاب، تسهيلاً للتكليف الصادر في هذا الباب، و اختيار «يا» على الهمزة بواسطة أن الياء أطول في اللفظ و الكتاب، و طول الكلام مطلوب محبوب مع الأحباب كما ذكره غير واحد من الأصحاب في قوله: ﴿هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا﴾^(٢) و غيره من أمثلة الباب، مع أن «يا» أكثر استعمالاً من بقية حروف النداء بالارتباب فهو أفصح، ولذا لم يذكر غير «يا» في خطابات الكتاب، و هذا ظاهر بلاخل و اضطراب.

الثالثة: التوسط قبل النداء مع قطع النظر عما قاله الأدباء له مزية أخرى، و هي أن طول الكلام مع الأحباب مطلوب للأصدقاء، و محبوب للأولياء.

الرابعة: الاتيان بالموصول إيماء إلى تعظيم المدلول، و كونهم في عوالي درجات العز و القبول، و إشعار بأن طول الكلام مع الأحباب من الأنام شيء

(١) البقرة: ١٨٤.

(٢) طه: ١٨.

محبوب مركز في العقول و بذلك يفتخر المخاطبون، و يتهيأ لهم القرب والوصول.
 الخامسة: الاتيان بقوله: (أَمْتُوا) أيضاً تعظيم و تكريم، و فضل عظيم، و فيض
 جسيم، إذ الإيمان من أعظم الصفات و أكمل الصفات، و ذلك و قد كانت عادة الله
 جارية في الكتب السالفة، نداء الأمم السابقين بآئني الماء و الطين، و يابن الماء
 التتن، و يابن آدم، و يابن التراب، لكن خطابات الكتاب بسبب النبي الخاتم
 المستطاب في نهاية الرأفة، كما في خطابات الأحباب سيما في هذا المقام، فإنه
 كان مقام التكليف، فخطبهم بوصف شريف، و وصفهم بأعلى درجات
 التوصيف، و عزفهم بأكمل تعريف، إذ الإيمان أشرف من كل وصف شريف، ثم
 كلفهم بالتكليف لطفاً من الحكيم اللطيف، و تقويةً و تشجيعاً للعبد الضعيف،
 فيسهل عليهم صعوبة التكليف بهذا التوصيف الموجب للتشريف، و هو من أبده
 البديهيّات لدى الماهر العريف.

السادسة: أعلم أنّ قوله: (كُتِبَ) بصيغة المجهول إنّما هو من باب الفرق و
 التلطف فلم يقل أوجبت عليكم بل المراد أنّ هذا شيء مفروض، و حذف الفاعل
 للتعظيم، و هذا كما يقال في العرف و العادة عند تكليف السادة: إنّك كُلفت بكذا،
 أو فرض عليك الاسقاء و تحصيلاً للمعذرة، و استحياءً من الموالي بالنسبة إلي
 العبيد طلباً للسهولة، و رفعاً لكلفة المشقة، فكان ربّ الأرباب كلف سكنة التراب
 على سبيل تكاليف الأحباب، ليرفع عنهم بسبب الخطاب الدهشة و الاضطراب،
 و هذا لدى الخبير بمحاورات الأصحاب، خلّو عن عاتبة الارتياح، فاعتبروا يا
 أولى الأبصار.

السابعة: أعلم أنّ الله تعالى أكّد الاعتذار الأول ثانياً بتأكيد أكيد، و سدّد توطئتهم
 بتسديد سديد، و سلاهم بتسلّ جديد، و سهّل عليهم كلفة التكليف بتسهيل
 رشيد، فقال تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ أي كما فرض الصيام على

سلفكم من الأنام، وإن تخالف صومكم و صومهم في الكمّ والكيف، و تحديد الأيام، يعني أنّ هذا التكليف ليس مختصاً بكم بل جرى قلم التكليف بذلك في الأمم السالفة و القرون الخالية، و هم كانوا بأمره تعالى يتامرون، و بتكاليفه يتعبدون، و لا يستكبرون و لا يستكفون، فأنتم بذلك أجدر، لكونكم من أمة خير البشر، و لا ريب أنّ الكلفة كالبليّة، إذا عمّت طابت، و إذا شملت سهلت، و إذا استغرقت عذبت، فثبت التأكيد الوكيد، و حصل مطلوبيّة طول الكلام مع المحبّ الرشيد.

الثامنة: أنّه تعالى بيّن الصيام للأنام فأتى بكلام متضح المرام قابلاً لوجوه كلّها يصلح شاهداً للمقام فقال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ و كلمة «لَعَلَّ» حيثما وقع في أيّ مقام بمعنى الطلب من الأنام، أي اطلب منكم التقوى، و الوقاية عن النار، و محافظة نفوسكم عن غضب الجبار، فإنّ الصوم يميّث الشهوات المسيّبة عن قوّة القوى، التي هي عساكر النفس الأمّارة إلى أسباب اليباب و الشباب و البوار، و يرفع الأغشية و الحجب، المانعة عن استعداد الاستفاضة عن الفيّاض المختار.

و ثانيها: أنّ هذا المقال في مقام الاستدلال على نحو الموعظة الحسنة ليحصل به لشبهة المانع الدثور و الاضمحلال، بيانه بمقتضى الحال. أنّ العقل حاكم في الأحوال بأنّ رفع الضرر لازم و إن كان الضرر على سبيل الاحتمال، و لا ريب أنّ ترك الصيام كسائر تكاليف الملك العلّام كما يحتمل النكال و فعلها ليس جزءاً ممّا فيه العقاب و الوبال، و العاقل لا ترتكب محتمل الضرر و الشرّ مع طرح طريق السلامة في المال، فقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أي يحتمل أن يكون الصوم وقاية عن الوبال، فتركه خارج عن قانون أرباب الحال.

و ثالثها: أنّ هذا المقال جرى من لسان الرّسول المتعال، و الترجيّ المستفاد من لعلّ ليس من الرّسول بمحال.

رابعها: أنه للاطلاع والإشعار بتحقيق وقوع مفاد ذلك المقال، كما يقول الملك: افعَل الفعل الفلاني، لعلَّكَ تتقَرَّب إليَّ و تفوز بجوايزي الموعودة في المآل و الحال، فإنَّه يفهم منه عرفاً إنِّي أعطيك الجائزة المناسبة لجزاء تلك الأفعال.

التاسعة: اعلم أن الله تعالى بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ و طُن نفوس المكلفين بتوطين أحلى و تسلَّ أخرى، فبيَّن لهم بأن هذا التكليف و تلك الأعمال تركية لهم في المال، و رافعة عنهم الوبال، و نفعها عائد إليهم دون خالقهم ذي الجلال و الجمال، فهذا البيان أدعى لهم إلى أعمال تلك الأعمال و تحصيل تلك الأفعال، إذ علموا من ذلك أنَّها مصلحة خالصة عارية عن شوائب المضرة في الأحوال، فسبحان من تنزَّه كلامه و مقاله عن مشابهة الأقوال، فانظر بعين بصيرة هي لأرباب الحال، أن هذه العبارة الوجيزة كيف حوت جميع ما مرَّ من المقاصد، و هذا عشر معشار ما أراده القادر المتعال، بل نعوذ بالله من ذلك التحديد في المقال.

العاشرة: اعلم أن من سلك المسالك المستقيمة للكلام، وجد لها بالاستقامة دليلاً، و علم أن كلام الملوك ملوك الكلام، فيوضح له سبيلاً، فانظر بعين الاعتبار حتَّى تجد للإعجاز مسلكاً جميلاً، ألا ترى أن مالك الملوك في هذه الآية الشريفة المحتوية للتكاليف الجليلة الجميلة كيف أفشى سبيل التوطين و الاشفاق و التلطف قليلاً قليلاً، و سهَّل على عباده في عبارته ﷺ أداء عبادته تسهلاً، فقال تعالى: ﴿إِيَّاماً﴾ و هذه اللفظة جمع منكر أي ليس الأمر بالصيام على الدوام، حتَّى يكون تحميله على الأنام ثقيلاً، بل مقدار قليل من الأيام، فيكون تحمُّله يسيراً جميلاً، و أدرج في ذلك اللفظ حكماً آخر من أحكام الصيام، و هو أن أدائه منحصر في الأيام دون الليالي، فبيَّن حكماً شرعياً جليلاً، ثم أكد ذلك التوطين و إظهار التسهيل بقوله تعالى: ﴿مَعْدُودَاتٍ﴾ أي و هذه اللفظة أيضاً جمع منكر سبيله سبيل المطلقات أي تلك الأيام ممَّا يعدُّ بعداد، و يحسب بحساب يسير بالنسبة

إلى أيام السنة فلا يكون صعباً طويلاً.

ثم أكد التسهيل بتحرير أحكام المريض والمسافر، ورفع الكلفة عنهم في الحال الحاضر. ثم بين فضل الزمان الذي حدّد للصيام، بأنه زمان شريف، أنزل الملك العلّام إلى أشرف الأنام، القرآن، الذي هو من جنس المقرّر والكلام، فسبحان من أودع تلك الألفاظ والرأفة والإشفاق والرحمة، في بيان تكليف واحد من التكليف، في سطر أو سطرين من العبارة بأوضح العبارة وأحسن الإشارة. ومن الآيات المشتملة على الإرفاق والألطف في مقام التكليف المحتوية لجوامع الحكم بحيث لا يحصى مزاياها في بيان ورقم، ويعجز عن تحريرها بالقلم قوله تعالى:

﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلَمُوا عَلَىٰ وَثُؤَيْهِ مُسْلِمِينَ ﴾^(١).

والكلام في مزايا تلك الآية حسبما ساقني إليه الهداية الربّانية، والإلهامات السبحانية، في مراحل، وأفردت في الأيام الخالية رسالة في تفسير تلك الآية في بعض أسفاري مع كلال البال واختلال الحال.

الأولى: تقديم سليمان اسم سليمان، وتأخير الاسم السامي لخالق الإنسان، لبيان أنّ العلم علمان، والعرفان قسمان، أقدمهما: معرفة النفس الإنسان وهو المعبر عنه بالفارسيّة «بخود شناسي» و ثانيهما: معرفة المّان، وهو المعبر عنه بالفارسيّة «بخدا شناسي» فلا بدّ أن يعرف العبد نفسه بمحاسن العرفان، ثم يعرف أنّ له ربّاً هو خالق الإمكان، وجميع العلوم الحقّة المهمّة المهمة بالبيان منحصرة في هاتين الكلمتين، ومقصورة على هذين القسمين بلا زيادة ونقصان.

الثانية: اعلم أنّه تعالى ذكر في مقام معرفة الخالق البريّة أولاً اسماً جامعاً للكمالات الذاتية والصفاتيّة، ثمّ أردفه بصفات الرحمة إشعاراً بمطلوبيّة الرجاء

للبرية، و أن رحمته قد سبقت غضبه.

الثالثة: قدّم الرحمة الدنيوية، الاستفادة من الرحمان الدال على ارتزاق الإنسان بل الحيوان، على الرحمة الأخروية، الاستفادة من الرحيم الدال على الغفران، اعتباراً للترتيب الطبيعي بين النشاطين على ما هو المحسوس في الأعيان، واختار التعبير بهاتين الكلمتين تعليماً لطريق معرفة الإنسان الخالق المَنَّان بالإحسان.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿ تَغْلُوا ﴾ وقوله تعالى: ﴿ عَلَى ﴾ من باب الجنس الناقص بالبدية. وهو من المحسنات اللفظية.

الخامسة: الجمع بين الأمر والنهي في البين، أعني قوله تعالى: ﴿ لَا تَغْلُوا ﴾ و ﴿ عَلَى ﴾ من باب الجمع بين المتضادين وهو من المحسنات بلامين.

السادسة: مفاد قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَغْلُوا ﴾ نفي المفاخرة، والشقاق، والتكبر، والغرور، والنفاق، ولا ريب أن مفاده ومحصله ومعاده حصول التخلية في حال السير والسلوك والمساق. وقوله: ﴿ وَ أَتُونِي ﴾ مآله وملاكه ومناطه حصول التحلية والتجلية والوفاق، لأن إتيانهم مسلمين متقادين عبارة عن الالتصاق والانصاف بالعقائد الحقّة الحقيقية، بمضامين ما كلّف به عند النطاق، وتحصيل الملكات الحميدة، وتصفية النفس بالانقياد والطاعة لأوامر الربّ الخلاق، ولا ريب أن التخلية مقدّمة على التحلية، والتصفية على التجلية، فلذا قدّم ﴿ أَلَّا تَغْلُوا ﴾ على الأمر عند التكتّب والتلفّظ والنطاق.

السابعة: قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ ﴾ فقرة متعلّقة بالعبودية بالعيان. «والبسمة» فقرة متعلّقة ببرؤية الملك المَنَّان، و وقع بهذا الترتيب والبيان الفقرتان الأخيرتان من تلك الآية التي في القرآن. فقوله: ﴿ أَلَّا تَغْلُوا ﴾ مضمونه يتعلّق بالعبادة والعبودية للإنسان. وقوله ﴿ وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ أي مسلمين لله ربّ العالمين فقرة متعلّقة ببرؤية خالق الإنس والجان، فانطبقت الفقرات بالعيان والإمعان.

الثامنة: هذه الآيات محتوية على أصول المذهب و الدين، فقوله: ﴿الله﴾ يدل على التوحيد الوحيد لرب العالمين، إذ مفاده و مؤداه الذات الجامعة لصفات الكمال، المنزهة عن النقص و الفناء و الزوال، و لا ريب أن ذلك منحصر في الواحد باليقين. و قوله: ﴿الرحيم﴾ يدل على المعاد و أن الإنسان مُعاد. و قوله: ﴿إنه من سليمان﴾ دل على النبوة و الإرسال، و لو بعد انضمام قوله: ﴿ألا تغلوا على﴾ إليه، إذا النهي عن العلو و وجوب الانقياد للعباد لا يكون إلا لحق ثابت عن قبل مالك الملوك، و قوله: ﴿ألا تغلوا﴾ على العدل دال، إذ عدم العلو نهى عن الإفراط المومي إلى النهي عن التفريط و لو بعد انضمام قبح الترجيح بلا مرجح، و يدل أيضاً على إطاعة الإمام، إذ يستفاد من إطاعة الرسول لزوم وجود رئيس للأمام، ليحصل الإكمال و التمام و الانتماء لشرع الله الملك العلام في مدى الأيام و الأعوام.

التاسعة: قد زبرنا في زبرنا و سطرنا في سطورنا و طلوسنا و طروسنا و دروسنا سيما هذا الطلس و الطرس، تبعاً للكمال الندس النطس، أن علم القرآن بالاستقراء و الحس و العقل بلاليس منحصر في المبدأ و المعاد، و تعمير المراحل و المنازل الواقعة في أثناء السلوك على نحو الرشاد. فقوله: ﴿الله﴾ تصريح بالمبدأ ﴿والرحيم﴾ إيماء إلى المعاد، و قوله: ﴿ألا تغلوا﴾ و انتوني تعمير للمراحل على وجه السداد.

العاشرة: قوله: ﴿الرحمن﴾ نصيحة كاملة عند الإمعان، و موعظة بليغة للإنسان، يعني أن الرحمة الرحمانية و هي إعطاء الرزق، و إيتاء كل ذي حق حقه، إذا كان من الملك المَنَّان، فحب الدنيا الدنية التي هي رأس كل خطيئة، و الانغمار فيها، لتحصيل المؤن خارج عن قانون أرباب العقول بالحس و العيان.

الحادي عشر: التكليف إما يتعلّق بالقلب الذي هو في البدن سلطان، و إما يتعلّق بقالب الإنسان، فإلى الأول أشار: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ و إلى الثاني بقوله: ﴿و انتوني مسلمين﴾.

الثانية عشر: عمّم ربّ الأرباب الخطاب بالأمر والنهي في هذا الباب، ولم يخصّ بلقيس الملكة بمفاد الخطاب روماً لجلب قلب جميع سكّنة التراب، و تسوية بينهم في إفاضة الفيض من جانب الملك الوهاب، وذلك كمال الرأفة والاشفاق، والتوطين لنفوس أصحاب الألباب.

الفصل الحادي عشر:

ألهمني الله في تفسير الكتاب مشرباً خاصاً يتعجّب منه أولو الألباب، ولم أجد لذلك أثراً في كتب الأصحاب بل أكثر ما زير في هذا الكتاب لبّ لباب خصّني الله به بين الأتراب، وحاصل هذه القاعدة التفكّر في ألفاظ الكتاب، وترتيب الحروف والإعراب، وتركيب الكلمات القرآنيّة على نسق غريب، يقضى منه العجب العجائب، فلنذكر لبيان ذلك آيات ونكتلّم فيها من غير إيجاز وإطناب. منها: ما في سورة الفيل، فقد فسّرتها في كتاب مفرد، وأذكر لبّ ما يفيد فيما نحن بصددّه وأقول أولاً إنّ هذا القسم عذب المشرب، حلو المذاق والمطلب، ويمكن إدراجه في الملاحاة اللفظيّة، فإنّ الملاحاة قد يكون في المعنى كما مرّ، وقد يكون في الألفاظ والحروف، ولكن تسمية الملاحاة اللفظيّة بالملاحاة ليست من المعروف، إذ الملاحاة شيء لا يمكن تفسيرها فتأمّل.

وإدخال ما نحن فيه في السلاسة والجزالة أنسب، وكيف ما كان فقلت في سورة الفيل: لا يخفى على الأذهان السليمة، والأفهام المستقيمة، والمتدرب بأفانين الكلمات العربيّة، وأفانين أساليب عبارات أساطين اللغة والسلطين الأدبيّة، أنّ قوله تعالى: ﴿الَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ﴾^(١) في غاية الملاحاة، ونهاية السلاسة، وأعلى درجات العذوبة، وقصياً مراتب الجزالة، فانظر إلى كيفيّة

سهولة التلّفظ بتلك الكلمات و الحروف المرتّبة، و الحركات المنضّدة، فكأنّها كالماء الجاري بسهولة على المناسبات المخصوصة، و قد خلت تلك الكلمات عن الكسرة الثقيلة، و أمّا اشتمالها على الضمّة في ﴿ رَبِّكَ ﴾ فإنّما هو لأنّ تكثير الفتح أيضاً يوجب الثقاله، كما قالوا بمنع توالي الحركات و الفتحة إذا بلغت أربعاً، مع أنّ الكسرة أثقل من الضمّة بشهادة الوجدان فتدبّر.

و تفكّر أيضاً في ﴿ كَيْفَ ﴾ و ﴿ فَعَلَ ﴾ فإنّهما مشتركان في كونهما على ثلاثة حروف و كذلك ﴿ رَبِّكَ ﴾ في الكتابة وإن كان في التلّفظ أربعة أحرف لتكرير الباء. ثمّ سهولة التلّفظ بالكلمات السابقة أوجب التكرير و الإدغام في ﴿ رَبِّكَ ﴾ الموجب للثقل في الجملة، فكأنّه بمنزلة السكتة المليحة الواقعة في أشعار الشعراء الفصحاء بالفارسيّة و العربيّة، مع أنّ تتالي فتحة ﴿ فَعَلَ ﴾ مع فتحة الراء في ﴿ رَبِّكَ ﴾ صار أيضاً موجباً لملاحة التكرير في الباء و الإدغام.

مضافاً إلى أنّ في اختيار ﴿ أَلَمْ ﴾ على سائر حروف الاستفهام و سائر الأفعال، غاية الحسن و الملاحة و السلاسة و اللطافة، مع الإيماء إلى قوس النزول في مقام إيجاد المهيئات الممكنة، إذ ابتداء بالهمزة التي هي من حروف الحلق، ثمّ اللام الذي هو من حروف الوسط، ثمّ ختم بالميم الذي هو من حروف الشفة، و لاحظ سائر الكلمات و الحروف، و هذا القسم من التحسين ليس في كتب الفصحاء بمدوّن معروف، فسبحان القادر المقتردر الذي كلامه فوق طوق أرباب الذوق، و لا يدرك كمال فصاحته و ملاحظته و سلاسته و جزالته الجبر الخبير التحرير الممتبّع الحاذق. و منها: ما قلت أيضاً في سورة الفيل: إنّّه لا يخفى على البلغاء الخيرة و شعلة الزكاء من المهرة، و الحذقة الفصحاء المهرة، أنّ قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ ﴾^(١) أسلوب غريب من الأقاويل، و طور عجيب من السبيل، يتعجّب منه

الأزكياء الناظرين في القال و القيل، و يقرّ بالعجز عن الاتيان به العرب العرياء بالعيان و البرهان و الدليل، لأنّ كلّ حرفين من حروف كلّ كلمة من كلمات تلك الآية متحرّك، و الثاني منهما ساكن، و غالب الحركات فيها الفتحة، فاللام و الميم في ﴿ أَلَمْ ﴾ و زناً و هيئة كالياء و الجيم، و كالعين و اللام في ﴿ يَجْعَلْ ﴾ و الكاف و الباء في ﴿ كَيْدْ ﴾ و التاء و الضاد في ﴿ تَضْلِيلْ ﴾ كما أنّ هيئة الباء و الفاء في ﴿ فِي ﴾ و اللام و الباء في ﴿ تَضْلِيلْ ﴾ متشابهة في الوزن، و ضمّة الهاء و سكون الميم في ﴿ هُمْ ﴾ تغيير أسلوب. و لا يخفى أنّ كلّ ذلك في الملاحظة بمكان لا يحوم حولها نطاق البيان، فسبحان القادر المفيض المنّان.

الفصل الثاني عشر:

لابدّ للمفسّر أن يلاحظ جامعيّة كلّ آية من الآيات لجوامع العلوم و الأدب و الرسوم، فيتدبّر المفسّر كيفيّة جهات الاشتغال، و يتعرّض لذلك حسبما اقتضته الحال، و لو تدبّر بالنظر الصحيح فارغ البال عن الكلال و الملل، لوجد أنّ كلّ آية حوت مجامع المعرفة و الكمال، و طريقة تكميل الإنسان في الماضي و المآل و الاستقبال، و لتعرّض لبعض الآيات على هذا المنوال ليكون سبيلاً لأرباب الكمال، و يجري في سائر المقامات على هذا النمط و المنوال.

فمنها: قوله تعالى: في سورة البقرة: ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ وَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴾^(١).

اعلم أنّ المقصود من بعث الأنبياء الذين هم مراكز دوائر الكمال ليس إلا دعوة الخلق عن الاشتغال بالمخلوق الذي هو في معرض الزوال، إلى خدمة الخالق

المتعال، و عن الاقبال بالدنيا إلى الإقبال بالآخرة التي ليس فيها دثور و بلى و اضمحلال، و المقصود الأصلي و الغرض الكلّي من بعث الرسل و الإرسال، ليس إلّا ما ذكر من المقال و لا تتفاوت الأزمنة و القرون و الأحوال في هذا المآل، فجميع الأحكام التي أتى به كلّ رسول محترم إلى الأمم، من الأبيض، و الأسود، و العرب، و العجم، يجرى على هذا المنوال، و ليس في القرآن سوى هذا المقال، فإنّ الأمور المتعلقة بالإنسان إمّا تتعلّق بنفسه، أو بالمال.

و المتعلّق بالنفس إمّا يتعلّق بقلبه الذي هو سلطان البدن على كلّ حال، أو بالقلب و القوى التي هي خدام السلطان ذي الأجلال، و كلّ واحد منهما إمّا منسوب إلى الماضي، أو اليوم الحاضر، أو الاستقبال، و جميعها إمّا تخلية بالخاء المعجمة أو تحلية بالخاء المهملة، و الأمر لا يخلو عن ذلك المقال، و ليس تكاليف الكتاب في جميع الأبواب، بل جميع الكتب السماوية النازلة على الأسلاف الاشرف زائدة على ذلك، و ذلك المطلب من الصدر إلى السرار مذكور في تلك الآيات الشريفة على وجه الاستدلال بنظر الاعتبار، بعبارة فصيحة بليغة بديعة مختصرة بلا إطناب و لا اقتصار في المقال، و لما كان التخلية بالمعجمة على التحلية بالمهملة مقدّمة بنظر أرباب الحال، كما صرّح به علماء الأخلاق في الطروس و السنة الرجال، و شهد به العقل و العادة في الأعمال كما أنّ المضيف يكنس البيت أولاً ثمّ يزيّنه ثمّ يدعو ضيفه ليأخذ العطاء و النوال، فلذلك قدّم الله القادر المتعال التخلية بالمعجمة و قال: ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ أي يهدي القرآن أشخاصاً و أناساً بعدّوا أنفسهم عن أرجاس المعاصي المتقدّمة و الحاضرة و المستقبل، في الأقوال و الأفعال و الأعمال، فإنّ الإنسان ما لم يبعد عن نفسه تلك الأصناف الثلاثة من المنقصة و الوبال، لم تنفعه نصيحة الناصحين من أهل الكمال، بل لا يستمع إلى كلمات الواعظين في حال من الاحوال.

و لما كانت التحلية بالمهملة لا تحصل إلا بالتخلية بالمعجمة فضم إليها ما يتعلّق بالسلطان الحقيقيّ القادر المتعال، وهو ربّ الأرباب و مالك الرقاب وخالق الماء و التراب، و ما يتعلّق بالسلطان المجازيّ الظاهريّ، وهو القلب الذي هو الباب لإفاضة الفيض من المبدء الفيّاض الوهّاب، أمّا السلطان الحقيقيّ نعبر عنه بعبارة يستفاد منها جميع ما يتعلّق به المعارف في كلّ باب، و هو لفظ (الغيب)، فإنّ الغائب عن الحواسّ ليس كالمشاهد بالآت الاحساس بل جميع صفاته، لتجرّده عن الموادّ أقوى و أكمل و أعلى و أفضل، و أجلى و أرفع و أسنى، من صفات غير من اتّصف بالغياب، فقدّرتة فوق قدرة القادرين، و علمه فوق علم العالمين، و هكذا بقيّة الصفات في جميع الأبواب، و لما كان عرفان السلطان الظاهريّ أعني القلب، مقدّماً على السلطان الحقيقيّ، فقدّم اللفظ الدالّ على السلطان الظاهريّ و هو لفظ الإيمان، فإنّ الإيمان شغل القلب بالضرورة و العيان، و لما كان القرآن هادي الكّل إلى الإيمان و لم يكن له اختصاص بفرد دون فرد من الإنسان، أتى بالمتّقين و الّذين و ما بعدهما بلفظ الجمع المحلّي باللام في مقام التبيان، إفادة للعموم و الشمول في مقام البيان، و إيّاء إلى رافة الملك المئنان، ليتّفع منه الخاصّ و العام إلى يوم ينصب الصراط و الميزان، و في هذا التعميم العميم ثمرات عظيمة، و نكات عديدة لمن تدبّر بالإمعان، منها رفع يأس الأُمّة برحلة الرسول كما قال سيّد الإنس و الجنّ حين وفاته: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتهم بهما لن تضلّوا كتاب الله و عترتي أهل بيتي»^(١) فثبت أنّ القرآن ممّا تمّ به البرهان، ثمّ إنّه تعالى أدرج جميع المعارف الربّانيّة، و العلوم الإلهيّة، في لفظ (الغيب)، إذ الغائب عن الحسّ ليس بمبصر و مدرك بالعيان، و ليس بجسم محتاج إلى المكان، و لا بمحلّ الحوادث و الآلام و النقصان، و يعجز عن درك كنه

أفهام الإنسان، فإنّ الفحول من الأركياء والحكماء بعد صرف أعمارهم وإعمال أفكارهم في تيار بحار المعرفة والعرفان، فاعترفوا بالآخرة عن المعرفة كما قال رئيس مركز كرة الحكمة عليّ بن أبي طالب الذي هو في الصحابة بمنزلة المعقول من المحسوس: العجز عن إدراك الإدراك إدراك، وقال السيّد الداماد في القبسات: الجهل المعلوم بالبرهان هي قصيّا مراتب العرفان، فلذلك وصفوه تعالى بغييب الغيوب، لأنّه في غيب عن الأوهام والعقول، وهذا الإيمان بالغييب من عمل القلب بلا رب المتعلّق بالواجب الذي هو قلب العالم بلا شائبة منقصة وغييب، وهو المقدّم على كلّ الموجودات ذو العطاء والفيض والسبب.

وأما العمل المتعلّق بالقلب في اليوم الحاضر للطالب الراغب فهي الصلاة اليوميّة، التي هي عمود الدين وأعظم المطالب، ودوامها منظور وتركها محرّم محظور، وهي معراج المؤمن، كما في الخبر المذكور والخبر الحاوي له مشهور، وهو الناهي عن الفحشاء والمنكر والزور فذكرها بعبارة تدلّ على تمام تلك الأمور وهو قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ ولم يقل يصلّون ويفعلون الصلاة ونحو ذلك إشارة إلى أنّ الصلاة عمود الدين، وعمود الخيام إذا لم يقام^(١) ولم يهتمّ به كمال الاهتمام، ولم يراع فيه نهاية الاحتياط التام، خرب الفسطاط وخرج عن الانضباط وأسرع إليه الانشلام، ولما كان عزم الناس بعد مراعات وظايف القلب والقلب، إلى محبة المال في الليالي والأيام، بحيث غاص عروق محبته في قلوب الأنام، أشار الملك العلّام إلى إخراج حبه عن القلب بقوله تعالى: ﴿وَمِمَّا زَقَنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾^(٢) ولما كان حبّ المال قويّاً في غاية الإتقان والإحكام، أتى بلفظ ﴿يُنْفِقُونَ﴾ الدالّ على إنفاقه بالاختيار دون الإجبار، يعني أنّ للنفس في أدائه

(١) إذا لم يقم في الحامش.

(٢) بقره: ٣.

مسامحات، فما لم ينفقه بالرضا والاختيار لم يكن منشأ للأثر ولا مثمراً للثمر، فليس ذلك مثل أخذ السلطان الجبار حيث يرسل الخدم والحشم والأشرار لأخذ الأموال في الجهار بالإجبار، ثم تسلي المؤمنين المنفقين بأن المال الذي ينفقونه ممّا رزقناهم، يعني أنّ ذلك المال ممّا أعطاهم الواهب الفياض من غير طلب الإعواض والإغراض والاعتياض، بل لاقتضاء الفضل والامتنان، وقد عبّر عن ذلك في بعض الآيات الأخر بقوله تعالى: ﴿وَيُؤْتُونَ الزُّكُوةَ﴾ إيماءً إلى أنّ الزكاة لا بدّ أن تكون بالاختيار، واختيار لفظ الزكاة إيماءً إلى أنّ ما يؤتیه المزكي ينمو ويزكو، وبذلك يحصل التسليّ التام، وفي تلك اللفظة أعني إتيانها بلفظ المصدر محسنات بديعية ظاهرة للأعلام، كالجناس في الوزن والهيئة بلا كلام، وكإفادة المبالغة تنبيهاً على التسلية للأنام أي ما تخرجه نفس الزكاة والنمو لولوحظ بالإمعان، وكالإشعار بأنّه لم يؤته عبثاً والأخذ لم يأخذه بلا عوض بل بعوض تامّ، وكالإيماء إلى أنّ المأخوذ منه لا يجوز عليه المنّ بالنسبة إلى الأخذ من الأنام، لحصول العوض له في المقام، كما أنّ لفظ ﴿رَزَقْنَاهُمْ﴾ أيضاً يدلّ على أنّه لامنّة للمأخوذ منه في الإيتاء والإنعام، إذ هذا المال حصل بإعطاء الملك العلّام، وذلك هذه الزكاة مطهّرة للمال عن إحتمال الحرام، لو كان فيه شبهة الاختلاط بمال الأنام، ومزكية للأبدان عن الآلام كزكاة الفطرة بعد أيام الصيام، ومورثة لاجتلاب المحبة من الأخذ بالنسبة المعطى الذي هو وليّ الأنعام، وموجبة لاكتساب صفة السخاء التي هي أمّ الفضائل، وذلك لأنّ الجود موجب لإخراج حبّ الذي هو رأس كلّ الخطايا والرزائل عن القلب، وموجب للتوكّل التامّ على خالق الخلايق، ويورث الحياء والشجاعة كما فصلت الكلام فيه في بعض مجالس كتاب مواظ المتّقين، ثمّ إنّ الله تعالى بعد الفراغ عن بيان ما في اليوم الماضي هو المحبوب من التخلية عن الذنوب، وما يتعلّق باليوم الحاضر من الإيمان بالغيب هو غيب

الغيوب، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة المبرء من العيوب، شرع فيما يتعلق باليوم المستقبل الموعود فقال: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ فَإِنَّ يوم الحساب يوم تظهر فيه ثمرات الإيمان بالغيب، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ولا ريب أَنَّ الأنبياء الآخر لم يأتوا بأزيد من ذلك.

و هاهنا بيان آخر لتبيان كون تلك الآية جامعة للعلوم الحَقَّة الحَقِيقِيَّة، وهو أَنَّ العلم الحَقِيقِيَّ على أنواع ثلاثة، ينحصر علم القرآن فيها، علم بالمبدء، و علم بالمعاد، و علم ما بينهما من حيث السلوك و تعمير المراحل و المنازل، و أخذ الزاد و الراحلة، و جميع علم القرآن لولوحظ بالإمعان و الاتقان ينحصر فيما ذكر من البيان، و لا ريب أَنَّ المَلِك المَنَّان جمع جميع ذلك في سطر أو سطرين. فقله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾^(١) إشارة إلى العلم بالمبدء و قوله: ﴿يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ و قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ و قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾^(٢) إشارة إلى العلم بتعمير المنازل و أخذ الزاد و الراحلة للمراحل، و قوله: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾^(٣) إشارة إلى العلم بالمعاد و الإياب، فسبحان من جمع جميع العلوم في سطر أو سطرين بعبارات وافية، و كلمات كافية، و آيات شافية مهذبة، منقحة محررة، مبيّنة واضحة، فصيحىة بليغة بديعة، محسنة مستحسنة، و لا يمكن لأحد من آحاد الأنام من البدو إلى الختام، من لدن آدم إلى يوم القيام، أن يجمع العلم الكذائي في مثل هذا الكلام بتلك الوجازة و هذه الوجادة و هاتيك العبارة موضحة موجزة مختصرة و على نحو هذه التقادة بل ذلك فوق طوق أرباب الذوق من البشر و هو معجزة للشفيغ المشفع يوم المحشر ﷻ فظهر من تفسير تلك الآية على النحو

(١) البقرة: ٣.

(٢) البقرة: ٤.

(٣) البقرة: ٤.

المذكور اعجاز القرآن فعليك بالتدبر والإمعان.

ومن الآيات الجامعة لجوامع العلوم، سورة القدر، فقد زيرنا في تفسير سورة القدر: ان هذه السورة تشتمل على اكثر المقاصد، بل جميعها لو نظر بعين المتعمق البصير الناقد، فان بيان خيرية ليلة القدر ناظر الى تعليم تعمير المراحل و الزاد و الرواحل في المسافرة الى الله تعالى الذي هو افضل الفضائل و أكمل الوسائل. و قوله تعالى: ليلة القدر بناء على كون المراد بها فاطمة عليها السلام و مرجع الضمير في أنزلناه امير المؤمنين عليه السلام ناظر الى معرفة الدلائل على الله و بيان قواد سفر الآخرة الأكامل الأفاضل و قوله تعالى: خير من ألف شهر، على كون المراد ألف شهر يملكه بنو أمية ناظر الى معرفة الجاحدين و المنكرين و المغضوبين عليهم و الضالين مسائرين سكانك مسالك المهالك حتى يتجنب عن طريقتهم في المسالك، و يتخلص عن سجيئتهم و طريقتهم المروية المهلكة.

و قوله تعالى: ﴿مَطْلَعُ الْفَجْرِ﴾ بناء على بعض التأويلات الواردة من الحكماء من كونه فجر القيامة و مطلع بروز الكمون، فهو إشارة إلى مسلك المعاد الذي فيه الرشاد، و هو نهج السداد، بل قوله: (أنزلناه) و تنزيل الملائكة و الروح و ذكر الأمر يدل على كيفية الإيجاد و الأنوجد، فتلك الآيات في هذه السورة المباركة حاوية للمقاصد الحسنة التي هي علوم القرآن.

الفصل الثالث عشر:

في تحقيق الموازين في القرآن حسبما حققه بعض أرباب العرفان، قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تَظْلَمُ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ ^(١) و قال تعالى: ﴿وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقَّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ

فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَتَذَكَّرُونَ ﴿١﴾ و أتى بلفظ الجمع إشارة إلى أن الموازين أنواع كثيرة بعضها ميزان العلوم وبعضها ميزان الأعمال. وسئل الصادق عليه السلام (٢) عن قول الله عز وجل: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ قال عليه السلام: الموازين الأولياء والأوصياء.

أما ميزان العلوم فاعلم أن الله قد وضع ميزاناً مستقيماً، أنزل من السماء ليعرف بأقسامه ميكانيل الأغذية المعنوية، ومثاقيل الأرزاق الروحانية الباطنية، ويعلم بها حقها من باطلها، و يوزن بها نقود الحقائق العقلية وجواهر الصور الإدراكية ليتميز رابحها في سوق الآخرة من زيفها وخالصها من مغشوشها، و علمنا بتعليم رسول الله صلى الله عليه وآله كيفية الوزن به، و معرفة أقسامه الخمسة، و تميز مستقيمتها من مايلها حيث قال: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ (٣) فمن علم هذه الموازين الخمسة التي أنزلها في كتابه المنزل على رسوله، و علم بها أنبيائه و عباده الصالحين فقد اهتدى، و متى عدل عنها و عمل بالرأي و التخمين فقد ضلَّ و غوى و تردى إلى الجحيم.

فإن قلت: أين ميزان العلوم من القرآن و هل ذلك إلا إفك و بهتان؟ قلت: ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (٤) إلى أن قال: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ وَأَقْبَمُوا الْوِزْنَ بِالْعِشْطِ وَلَا تَخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ و في سورة الحديد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (٥) و تزعم أيها العاقل أن الميزان

(١) الأعراف: ٨، ٩.

(٢) الكافي ١: ٤١٩، باب فيه نكت و تنف من التنزيل في الولاية ح ٣٦. و معاني الأخبار ص ٣١، باب معنى

الموازين ح ١.

(٣) الإسراء: ٣٥. و الشعراء: ١٨٢.

(٥) الحديد: ٢٥.

(٤) الرحمن: ١ - ٩.

الآخر، فيلزم من مجموعهما أن إلهي هو إلا له دونك يا نمرود، والأصل مقدّمة ضروريّة متفق عليها. والثاني من المشاهدات و يلزم منهما النتيجة، فكلّ حجة صورتها هذه الصورة وصحّ فيها أصلاً كان حكمها في لزوم النتيجة المناسبة هذا الحكم، إذ لا دخل لخصوص المثال فإذا جرّدنا روح الميزانيّة عن خصوصيّة المثال نستعملها في أيّ موضع أردنا، وينفع بها كما يأخذ الناس معياراً صحيحاً و صنجة معروفة، فيوزنون الذهب والفضّة وغيرهما بتلك الصنجة.

الثاني: الميزان الأوسط فهو أيضاً ممّا وضعه الله، و مستعمله الأوّل الخليل حيث قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْإِفْلِينَ﴾^(١) وكمال صورته أن القمر أقلّ و الإله ليس بأقلّ فالقمر ليس بإله، و هو على سبيل الشكل الثاني من الأشكال الأربعة، كما أن الأوّل على نهج الشكل الأوّل، و أمّا حدّ هذا البرهان و روحه فهو أن كلّ شيئين وصف أحدهما بوصف يسلب عن الآخر فهما متباينان.

الثالث: الميزان الأصغر و هو أيضاً من الله، حيث علّم به نبيّه محمد ﷺ في القرآن و هو قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٢) و وجه الوزن به أن يقال: ما صدر عنهم من الأقوال من أن إنزال الوحي على البشر محال في غاية البطلان و الاضمحلال للازدواج بين أصليين يتمّ بهما عليهم الاستدلال.

أحدهما: أن موسى وعيسى مع كونهما بشريّن أنه أنزل عليهما الكتاب من الله ذي الجلال و الجمال، فالدعوى العامّة منهم بأنّه لا ينزل الكتاب على بشر يكون أصلاً في معرض الزوال و الاضمحلال.

الرابع: ميزان التلازم و هو اللازم من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ

(١) الأنعام: ٧٦.

(٢) الأنعام: ٩١.

لَفَسَدَتَا»^(١) وكذا قوله عظم طوله ﴿لَوْ كَانَ هُوَ لِإِلَهِةٍ مَا وَرَدُوهَا﴾^(٢) وأما حدّ هذا الميزان وروحه فهو أنّ من علم لزوم أمر لآخر و علم وجود الملزوم، يعلم منه وجود اللازم، وكذا لو علم نفي اللازم يعلم منه نفي الملزوم، وأما الاستعلام من وجود اللازم على وجود الملزوم أو من نفي الملزوم على نفي اللازم، فهو ملحق بموازين الشيطان إذ ربّما كان الملزوم أعمّ من لازمه.

الخامس: ميزان التعاند، أمّا موضعه من القرآن فهو في قوله تعالى تعلّماً لنبيّه ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٣) ففيه إضمار أصل آخر، إذ ليس الغرض منه ثبوت التسوية بينه وبينهم وهو أنّه معلوم أنّا لسنا في ضلال مبين فيعلم من ازدواج هذين الأصلين نتيجة ضروريّة وهي أنّكم في ضلال مبين. وأمّا حدّ الميزان و عياره فهو أنّه كلّ ما انقسم إلى قسمين متباينين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر وبالعكس، لكن بشرط أن تكون القسمة حاصرة، فالوزن بالقسمة الغير المنحصرة وزن الشيطان، فهذه هي الموازين المستخرجة من القرآن، وهي بالحقيقة سلالم العروج إلى عالم السماء، بل إلى معرفة خالق الأرض والسماء، وهذه الأصول المذكورة فيها هي درجات السلالم، وأمّا المعراج الجسماني فلا يفي به سعة كلّ أحد بل يختصّ ذلك بالقوّة النبويّة.

فإن قلت: فما وجه التطابق بين الميزان الروحانيّ والميزان الجسمانيّ وأين فيما قلت: من الميزان العمود والكفتان، وأين ما يشبه القبان؟ قلنا: قد مرّ أنّ هذه المعارف التي هي سبب عروج النفس إلى معارج الملكوت،

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) الأنبياء: ٩٩.

٣ - سأ: ٢٤.

مستفادة من أصلين فكل أصل كفة، والحدّ المشترك بين الأصلين الداخل فيهما عمود، وأما ما يشبه القيان فهو ميزان التلازم، إذ أحد طرفيه أطول والآخر أقصر، فلما انجزّ الكلام إلى هذا المقام فلا بأس بتفسير الآية المتعلقة بمحاجة إبراهيم على وجه الإجمال، فنقول: قوله عمّ طوله: ﴿ أَلَمْ تَرَ الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَيْهِ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾^(١). كلمة ﴿ أَلَمْ تَرَ ﴾ من باب تعجيب المخاطب على أمر يحصل منه العجب، والضمير في ﴿ رَبِّهِ ﴾ يحتمل إرجاعه إلى إبراهيم وإلى الموصول، والأول أظهر للأقربية. وأما الضمير في ﴿ آتَيْهِ الْمُلْكَ ﴾ ففيه قولان عن الفحول: إحداها: أن المرجع إبراهيم. والثاني: أنه الموصول، وللأول أنه في الذكر أقرب، وأنه لا يجوز أن يؤتى الله الملك الكافر بحسب أحكام أرباب العقول، وأنه يناسب قوله تعالى: ﴿ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴾^(٢) وفي الأخير أن الآية دالة على أن الله أتى الملك آل إبراهيم لانفسه، وفي الثاني: أن إعطاء الله الملك الفاني للكافر ليس بنادر، بل نزيه كثيراً بحسب الظاهر، وفي الأول أن الأخبار واردة في أن الذي حاجه إبراهيم كان ملكاً، فالأظهر رجوع الضمير إلى الموصول، لأن قوله: ﴿ آتَيْهِ اللَّهُ الْمُلْكَ ﴾ له ثلاث تأويلات.

الأول: أنه ملكه فأبطره الملك و تكبر.

الثاني: أنه جعل من خباثته جزاء إعطاء الملك، الكفران، بدل الشكر.

الثالث: أنه حاجه وقت أن آتاه الملك، وكل تلك الوجوه يناسب عود الضمير إلى ﴿ الَّذِي كَفَرَ ﴾ مع أن المقصود من الآية كمال إبراهيم بالدعوة، فإذا كان الخصم

سلطاناً كان كمال إبراهيم أظهر. و أيضاً لو كان إبراهيم ملكاً لما أقدر الخصم على أن يقتل نفساً شراً فتدبر.

إلا أن يقال: إنه قتله قوداً وقصاصاً لما من المقتول صدر، أو أن قوله: ﴿أُخِي وَأُمِّيْتُ﴾ وعد وخبر لا أنه تحقق منه ذلك الأثر، ثم إن ما هو الأظهر في النظر أن هذا الكلام والخصام باعتبار تقدّم دعوى النبوة سابقاً، فخاصمه نمرود بإثبات الربّ القادر، إذ النبوة لشجرة اثبات الربوبية ثمر.

واعلم أن دليل إبراهيم المذكور أولاً في غاية الصحة والاستقامة لمن تدبر وتفكر، إذ لا سبيل إلى معرفة الله كما اشتهر، إلا بواسطة أفعاله التي لا يشاركه فيها أحد ممّن قدر ومن ذلك الأمانة، وكذلك الإحياء الذي ذكر لبداية عجز الخلق عما تقرّر، فلا بدّ من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين نشاهد هم بالنظر، وذلك المؤثر إما موجب أو هو مختار، ولا ثالث في البين حتّى يذكر، والأول في البطلان كالسرّاب للعطشان بل أظهر، لأنّه يلزم من دوام الموجب وعدم تغيّره دوام الأثر، فكان يجب أن لا يتبدّل الحياة بالموت ولا العكس، وذلك محال. و أيضاً فإنّنا نرى الحيوانات مختلفة الأعضاء والشكل والطبيعة والخاصية وتأثير الموجب بالذات لا يكون كذلك، بل فعل الطبيعة الواحدة شيء واحد كما تقرّر في المعقول.

فعلّمنا أنّه لا بدّ في الإحياء والإماتة من مؤثر قادر مختار خبير بأجزاء الحيوان وأشكاله، بصير بأحواله وأعضائه، وهذا الاستدلال ممّا ذكره الله في مواضع من كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾^(١) ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ﴾^(٢) ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾^(٣) وغير ذلك من الآيات.

(١) المؤمنون: ١٢.

(٢) غافر: ٦٧.

فإن قلت: ما السرّ في تقديم الموت على الحياة في قول إبراهيم في الثناء على الله بقوله: ﴿وَالَّذِي يُعْطِنِي وَيُخَيِّبُنِي﴾^(٣) مع أنّه عكس الأمر في هذا المقام. قلت: إذا كان الدعوة إلى الله الملك العلّام وجب أن يكون الدليل أوضح و أظهر في دلالة المرام، ولا ريب أنّ عجائب الخلقة في الحياة أعظم و أكبر من الموت بلا كلام، وإطلاع الإنسان على عجائب الحياة أتمّ تمام، فوجب تقديم الحياة في هذا المقام، وأمّا ما هنالك فالمقصود فيه تعديد الأحوال الماضية الجارية على الأنام، فلا جرم وجب حينئذ تقديم الموت على الحياة.

قيل: إنّ الخصم عند سماع هذا الاستدلال دعا بشخصين ممّن استحقّ السجن و النكال، فقتل أحدهما و خلّى عن الآخر في تلك الحال و قال: ﴿أَنَا أُخَيِّبُ وَأُمَيِّتُ﴾ كالقادر المتعال، فأحييت أحدهما بالخلاص عن الوبال، وجعلت الآخر مختصّاً بالإماتة و القتال، فانتقل إبراهيم إلى الاستدلال بإطلاع الشمس، و هذا الاحتمال يظهر منه أثر الضعف، لأنّ الشبهة إذا قرعت الأسماع وجب على المحقّ القادر الجواب. إزالة لذلك الجهل و هداية إلى الصواب، و لمّا طعن الخصم في الدليل الأوّل بتلك الشبهة كان الاشتغال بإزالتها واجباً مضيّقاً، فكيف يليق بالمعصوم تركه مع أنّ في الانتقال إلى الدليل الآخر إيهام أنّ كلامه الأوّل كان في عين الضعف و الاضطراب. و لئن سلّمنا أنّ الانتقال في دليل إلى دليل حسن، نقول: يجب أن يكون المنتقل إليه أوضح في مقام الاستدلال، لكنّ الاستدلال بالأوّل أوضح على كلّ حال من الاستدلال بطلوع الشمس في ذلك المجال، فإنّ جنس الحياة بعد قدرة الخلق عليها من المحال، و أمّا جنس تحريك الأجسام فللخلق قدرة عليه و لو بالإجمال و الإهمال، مضافاً إلى أنّ نمرود إذا لم يعتقد

بالاستدلال الأول فيمكن له أن يردّ ما ذكر ثانياً من المقال، بأنّ طلوع الشمس من المشرق بقدرتي فقل لربك حتّى يطلعها من المغرب، فكان إبراهيم يقع حيثنذ في الإشكال إلى أن يطلع الشمس من المغرب حتّى يتمّ الاستدلال أنّ الاشتغال بإفساد معارضة الأولى أسهل من إطلاع الشمس من غير ماجرى به الطلوع في الأحوال. و أيضاً لو كان الثاني احتجاجاً مستأنفاً فلا وقع لإقحام الغاء في ﴿ فَإِنْ ﴾ الدالّ على التفريع بما تقدّم من المقال.

فسقط ما قاله بعض المفسّرين من أنّه أعرض إبراهيم عن الاعتراض على معارضة الفاسدة إلى الاستدلال بما لا يقدر الخصم فيه نحو هذا التمويه والجدال، دفعاً للمشاغبة وهو عدول وانتقال عن مثال خفيّ إلى جلبيّ من المثال من مقدوراته التي يعجز عن الاتيان بها غيره، لا عن استدلال إلى آخر من الاستدلال، ولا يمكن للخصم أن يقول: إطلاع الشمس من المشرق منّي لأنّ الشمس أقدم منه، وهذا التفسير كما عرفت في معرض الزوال.

و التحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ إبراهيم لما احتجّ بالإحياء والإماتة، قال المنكر: أتدعي الإحياء والإماتة من الله ابتداءً أم بواسطة الأسباب، من الأسباب السماويّة والتراكيب الحاصلة من الأرض والتراب، أمّا الأوّل فلا سبيل إليه بلا ارتياب، وأمّا الثاني فلا يدلّ على المدّعى، لأنّ الواحد ممّا يقدر على الإماتة والاحياء، فإنّ الجماع يفضي إلى الولد بتوسّط الأسباب، وتداول السّم يفضي إلى الموت والتباب، و حيثنذ إبراهيم أجاب بناءً على معتقدهم وكانوا أصحاب يفضي إلى الموت والتباب، و حيثنذ إبراهيم أجاب بناءً على معتقدهم وكانوا أصحاب تنجيم، بأنّ الإحياء والإماتة وإن حصلّا يعدّ بواسطة الأسباب وحركات الأفلاك ونظرات الكواكب من حيث الذهاب والإياب، لكن تلك الحركات وهذه الإئصالات لا بدّ لها من فاعل ومدبّر بلارياب، وليس ذلك هو البشر؛ إذ لا قدرة

لهم على التصرف في السماوات، و هو ظاهر عند أرباب الألباب، فهي إذن بتحريك رب الأرض و السماوات و هو رب الأرباب الملك الوهاب.

الفصل الرابع عشر:

اعلم أنه لابد للمفسر المتبحر العيلم أن يذكر في كل آية أو سورة ما يتعلق بالآيات من حيث استفادة الأحكام منها، من الأحكام الشرعية و العقلية و الآداب و المواعظ و نحوها، و لنذكر لذلك أمثلة من الآيات، ليكون الطلبة متبصرين في طريق فهم الكتاب المبين، و هذا الفصل مما يؤيد جامعية القرآن لأحكام الدين. الأولى: ذكرنا في مطلع البدر في تفسير سورة القدر أنه يستفاد منها أحكام: منها: جسمية الملائكة لقوله: ﴿ تنزل ﴾ إذ الإنزال النزول إلى أسفل من مكان عال، و هذا إنمّا يحصل إذا كانوا أجساماً كما هو الحق و التحقيق الحقيق في المال. و لنا على ذلك بالإخبار عن الرسول و آل استدلال، فبطل مشرب الحكماء بكونهم جواهر مجردة غير متحيزة في حال من الأحوال، و لنا أيضاً الاستدلال بالكتاب في غير موضع جرى على هذا المنوال، و تأويلهم لهذه الأدلة بمعنوية النزول بتوجههم من الحق إلى الخلق توجيه في معرض الاضمحلال، إذ التوجه بنحو ما ذكر في المقال لما كان بإذن القادر المتعال يصدق عليه أنه توجه إلى الحق على كل حال، و إلا فالأنبياء بالتوجه إلى الخلق لابد أن يكونوا أدنى مرتبة و أنزل درجة من أنفسهم قبل النبوة و الإرسال، إذ لم يكن لهم توجه إلى الخلق قبل البعثة في حال من الأحوال، مع أن مرتبتهم بعد النبوة أشرف بلا مقال، مع أن ذلك تأويل الظاهر الأدلة بلا دليل عليه دال.

و منها: أن قوله تعالى: ﴿ تنزل الملائكة ﴾ دال على الاستمرار التجديدي في نزول ملائكة السماوات، و تصرفهم بإذن الله تعالى في أمور الممكنات، فيستفاد منه

الردّ على بعض أرباب الملك الذين لهم مفاسد المقالات، من أنّ الله فرغ عن الأمر مثل اليهود حيث قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾^(١) فردّ عليهم خالق البريات في عِدّة من الآيات و من أصرحها قوله عمّ طوله: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ إلى آخر الآيات. فقوله: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ﴾ الآية دالّة على تصرّفه تعالى دائماً في الكائنات وفي كلّ سنة، بل في كلّ شهر ويوم في شأن من شئون المكوّنات. ومنها: أنّ قوله عمّ طوله: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَكَةِ﴾ الآية دلّ على أنّ الأحكام الشرعيّة مسبّية عن المصالح والمفاسد النفس الأمريّة الواقعيّة الثابتة عند القادر المتعال، وكذا الأحكام التكوينيّة المعقولة عند أرباب الحال، فالحسن والقبح عقليّان كما دلّ عليه نبذ من الاستدلال، لا أنّهما شرعيّان. وجه دلالة الدليل أنّ قوله: ﴿تَنْزِيلُ﴾ تعليل لكون ليلة القدر خيراً من ألف شهر، ولو لم يكن لليلة القدر جهة محسنة لما احتاج إلى ذلك التعليل الموجب للتطويل.

ومنها: أنّ تلك السورة من أقوى الدلائل على كون أمة نبيّنا خير الأمم الأمثال و أنّه ﷺ الوارثين لكمال أفضل الأنبياء الأفاضل، لأنّ ليلة القدر على ما يظهر من بيان النزول لم تكن في الأمم الأوائل والله تعالى أفصلّ هذه الأمة المرحومة على سائر الأمم والقبائل، بإعطائه إيّاهم ليلة القدر التي تكون العبادة فيها خيراً من ألف شهر، يعبد فيها سائر الأمم في المعابد والمحافل.

ومنها: أنّ تلك السورة دالّة على فساد الخلافة بالبيعة والاختيار، لأنّ العامّة العمياء اعترفوا بأنّ النّبي رأى^(٢) أنّ قرده تنزون منبره ففسّره جبرئيل بسلطنة بني أميّة وأنزل الله حينئذ تلك السورة تسليّة للنّبي المختار، ودفعاً للغمّ الوارد عليه في الجهار، فجعل الله ليلة القدر خيراً من ألف شهر تملكه بنو أميّة الأشرار، فعلم

(١) المائدة: ٦٤.

(٢) الكافي ٤: ١٥٩ كتاب الصيام باب ليلة القدر، ح ١٠.

أَنْ خِلَافَةَ بَنِي أُمَيَّةَ كَانَتْ فَاسِدَةٌ عَاطِلَةٌ بَاطِلَةٌ مِنْ غَيْرِ رِضَاءِ الْمَلِكِ الْجَبَّارِ، وَإِلَّا لَمْ يَغْمَ وَلَمْ يَهَمْ الرُّسُولُ الْمُخْتَارُ مَعَ أَنَّ خِلَافَةَ بَنِي أُمَيَّةَ كَانَتْ بِالْبَيْعَةِ وَالْإِخْتِيَارِ، فَعَلِمَ أَنَّ الْبَيْعَةَ وَالْإِخْتِيَارَ لَا يَشْتَبَانِ حَقِيقَةَ الْخِلَافَةِ عَنْ رَسُولِ الْمَلِكِ الْقَهَّارِ.

ومنها: أَنْ قَوْلَهُ: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ كَمَا قَالَهُ الْمُفَسِّرُونَ مِنَ الْأَعْلَامِ. بَلْ بِهِ وَرَدَتْ الرِّوَايَةُ عَنِ الْإِمَامِ، أَنَّ الْمَلَائِكَةَ فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ يَسْلَمُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْأَنْفَامِ، مِنْ أَقْوَى الدَّلَائِلِ مَطْلُوبِيَّةِ السَّلَامِ وَمَحْبُوبِيَّةِ عِنْدَ الْمَلِكِ الْعَلَامِ فَيَنْطَبِقُ عَلَى آيَةِ أُخْرَى أَصْرَحَ فِي الْمَرَامِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾ ^(١) الْآيَةِ.

ومنها: أَنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلٰٓئِكَةِ﴾ دَلٌّ عَلَى كَوْنِ الْمَلَائِكَةِ مِنْ ذَوِي الْعُقُولِ نَظَرًا إِلَى نِسْبَةِ التَّسْلِيمِ إِلَيْهِمْ وَإِرْسَالِهِمْ لِإِنْفَازِ الْأُمُورِ، فَقَوْلُ الْحُكَمَاءِ بِأَنَّ الطَّبَاعَ وَالْقَوَى كَالْجَازِبَةِ وَنَحْوَهَا مَلَائِكَةٌ فَاسِدَةٌ. نَعَمْ لَوْ قِيلَ: بِأَنَّ كُلَّ قُوَّةٍ وَطَبِيعَةٍ وَكُلُّ عَلَيْهَا مَلَكٌ فَلَا بَأْسَ بِهِ.

ومنها قَوْلُهُ عَمَّ طَوْلُهُ: ﴿مِنْ كُلِّ أَمْرٍ﴾ دَلٌّ عَلَى عِلْمِ اللَّهِ الْمَلِكِ الْمَنَّانِ بِالْجَزْئِيَّاتِ وَالْأَعْيَانِ، خِلَافًا لِبَعْضِ الْحُكَمَاءِ الْمَشَارِ إِلَيْهِمْ بِالْبَنَانِ، مِنْ عَدَمِ عِلْمِهِ تَعَالَى بِالْجَزْئِيَّاتِ مُطْلَقًا أَوْ عَلَى وَجْهِ الْجَزْئِيَّةِ، بَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ إِنْزَالَ الْمَلِكِ لِكُلِّ أَمْرٍ بِإِذْنِ السَّبْحَانِ عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ كَمَا فَسَّرَهُ بِهِ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ الْأَعْيَانِ، فَيُلْزَمُ أَنَّ يَكُونَ الرَّبُّ الْأَذْنَ لَهُمْ عَالِمًا بِكُلِّ أَمْرٍ بِالْعِيَانِ، فَسَبْحَانِ مَنْ أَدْرَجَ فِي تِلْكَ السُّورَةِ الْقَصِيرَةِ الْمُشْتَمِلَةِ عَلَى خَمْسِ آيَاتٍ، تِلْكَ الْأَحْكَامَ وَمَسَائِلَ الْعُرْفَانِ مَعَ غَايَةِ الْبَلَاغَةِ فِي التَّبْيَانِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَلْهَمَنِي بِهَذَا الْقَدْرِ مِنَ الْمَعَانِ.

ومنها: أَنْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلٰٓئِكَةِ﴾ فَعَلُ الْإِسْتِقْبَالِ يَفِيدُ الْإِسْتِمْرَارَ التَّجَدُّدِيَّ بِحَسَبِ الْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ، فَهُوَ صَرِيحٌ فِي رَدِّ بَعْضِ الْعَامَّةِ حَيْثُ قَالَ:

بأن ليلة القدر كانت في زمان الرسول، ثم جعل في معرض الزوال بعد حياة رسول الملك المتعال.

ومنها: أن قوله: ﴿وَالرُّوحُ﴾ ذكره عليحدة دال على أن الروح بين الملائكة مختص بالفضل والإفضال.

الثانية: قد زبرنا في تفسير سورة الفيل أنه يستفاد منها أحكام:

منها: أن مكة المشرفة زادها الله شرفاً لازم الاحترام، حيث حفظها عن صدمات أصحاب الفيل من اللثام، وجعل أفئدة الناس تهوي إليها مدى الأيام.

ومنها: الدلالة على علم خالق البريات بجميع الجزئيات، إذ إهلاكهم عند نيتهم تخريب خير البيوتات لا يمكن إلا بعد علمه بالنيات، وعلمه بالحركات والسكنات.

ومنها: الدلالة على كمال قدرة الله الخلاق، حيث جعل بين الطيور الوفاق، وجعلها مع كونها أضعف الخلائق كافية في إهلاك أهل النفاق، وجعل السجيل الكذائي مع كونه حاصلاً من الحجر والطين بالالتصاق، وفي غاية الصغر في أنظار الأحداق، قتالاً للشجعان الحداق.

ومنها: الدلالة على إسناد الأفعال إلى القادر المتعال، وإن كانت حاصلة بتوسط الوسائط حيث قال: (فَعَلَ)، و (يَجْعَلُ)، و (أَرْسَلَ) و (جَعَلَهُم).

ومنها: أن إدراك كنه الفعل ممّا لا يمكن، لأنّ المفعول مؤخّر عن الفعل، بل الممكن كيفية الفعل، فلذا قال: ﴿كَيْفَ فَعَلَ﴾ فتدبّر.

الثالثة: يستفاد من سورة الضحى كما سطرنا في تفسيرنا لها في كتاب مفرد مسائل:

أولها: أن قوله: عَمَّ طوله: ﴿بِنِعْمَةِ رَبِّكَ﴾ دال على كون النعمة من خالق البرية.

وثانيتهما: تعظيم الضحى بين الأزمان، لكونه وقع مقسماً به للملك المنان.

وثالثتها: فضيلة الليل لتعلق القسم به مع كونه ساتراً للحواس، إذ لا يدخل

شيء في الليل في حواس الناس، فلا يمنع القلب عن الخلوص لذكر الله.

ورابعتهما: أن قوله عمّ طوله: ﴿ رَبُّكَ ﴾ دلّ على أن خالق السماوات مربّي الكائنات.
 وخامستها: الدلالة على المعاد لقوله عم طوله: ﴿ وَ لِلْآخِرَةِ ﴾.
 وسادستها: ثبوت مقام الشفاعة في يوم القيامة لمفخر أرباب الرسالة لقوله عمّ طوله: ﴿ وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴾^(١).
 وسابعتهما: إثبات اللطف والرحمة لقوله: ﴿ وَ وَجَدَتْ ضَالًّا فَهَدَى ﴾^(٢) وقوله:
 ﴿ وَ أَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ﴾^(٣) فإنه تكليف، والتكليف لطف.
 و ثامنتها: إثبات إعجاز رسول العالمين لقوله: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا ﴾^(٤) فإنه مع
 يتمه عن الأبوين، وفقدان أموال في البين، صار بتوفيق الله تعالى سلطان
 الخافقين، وشاع دينه في المشرقين، وهو من خوارق العادات بلاشين ومين.
 وتاسعتها: حسن الإحسان ومصلوبيته بالنسبة إلى اليتيم على وجه لطيف
 دقيق لا يفهمه إلا العليم.
 وعاشرتها: لزوم إبلاغ الأحكام في جميع الأحوال، بناءً على التعميم في
 تفسير السؤال وعدم تخصيصه بالسائل بالمال.
 الحادي عشر: محبوبية الإحسان بالنسبة إلى السائل وكراهة أن يحرمها.
 الثانية عشر: حسن التحديث بالنعم للأمر به في آخر السورة. فافهم.
 الثالثة عشر: بطلان الإيجاب إذ لو كان الأفعال مخلوقة لله القادر المختار وكان
 فعل العبد بالاضطرار فلا معنى للأمر والنهي في (لا تنهر، ولا تقهر، وفحدّث)
 للزوم اتّحاد الأمر والمأمور وهو عند العقول غير معقول.
 الرابعة عشر: حسن الشكر لقوله: ﴿ فَحَدِّثْ ﴾.

(١) الضحى: ٥.

(٢) الضحى: ٧.

(٣) الضحى: ١١.

(٤) الضحى: ٦.

الفصل الخامس عشر:

لابد أن يفهم المفسر و يخرج من الآيات البراهين و الاستدلالات في العلوم الحقة الحقيقية، و المعارف اليقينية، و لنذكر أنموذجاً و ندى من ذلك النهر، و قطرة من هذا البحر، ليزيد البصيرة و الأبصار في كلام الجبار، و لو نظرت بعين الاعتبار وجدت كل آية مدللة بالدليل و البرهان، بحيث كان المدعى عين الدليل، و الدليل عين المدعى، و الأغلب كون الآية الثانية دليلاً أو فرعاً لما قبله، بل كل كلمة كذلك، كما يظهر للمتأمل في تفسيرنا لآيات رب الأرباب في هذا الكتاب الذي هو لبّ اللباب، و لم يصنف من العامة و الأصحاب أحد مثله في الباب، فعليك بالإمكان و التدبر و التفكير و التذكر بعين النصفة في آيات الكتاب و ما سطرنا في هذا الطرس حتى يندفع اللبس و الحجاب، فانظر كيف استخرج البراهين من كلمات الكتاب المبين بتوفيق رب العالمين. فلنذكر في هذا الباب آيات ليظهر إعجاز كلام رب الأرباب.

الآية الأولى قوله عمّ طوله في سورة البقرة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ • الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَ السَّمَاءَ بِنَاءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(١).

اعلم أن هاتين الآيتين كرضيعي لبنان و فرسى رهان بمنزلة آية واحدة، لشدة اتصالهما في المعان و فيهما مسائل عويصة، و نكات لطيفة، و علوم شريفة، و حكم عقلية، و أنوار إلهية، و أسرار ربوبية، و تدقيقات شعشائية، و تحقيقات عرشية، حوت من الدقائق ما حار فيها أفهام الأعلام دهرأ طويلاً، و تضمّنت من

الدقائق ما صرف فيه الحكماء عمراً كثيراً، واشتملت من الحقائق البرهانية ما لم يجد المهرة الحذقة منها إلا قليلاً، ولم يجدوا إلى الكثير منها سبيلاً، ولو تعمقت النظر رأيت أن كل كلمة منها يكون برهاناً مستقلاً و دليلاً مقيلاً، وتفهم أن المركب منها يجعل دليلاً جليلاً جميلاً. وكذلك تلك البراهين بالنسبة إلى براهين الفضلاء السالفين السابقين و كمل الفلاسفة الماضين أقوم قِيلاً، وإن فصلوا ما فهموه في سطور طر وسهم تفصيلاً طويلاً، و لنفصل الكلام في هاتين الآيتين في مواقف ليظهر للطّالِب كون القرآن لاشتماله على العلوم الفاخرة معجزة للنّبوة، و بينة و حجة و دليلاً.

الموقف الأول: اعلم أن ربّ العالمين في آيات أربعة من أوّل سورة البقرة، وصف المهتدين بالكتاب المبين، في آيات أربعة بالمتّقين، و الموقنين، و المؤمنين، و المفلحين، ثمّ وصف المتعتّنين الكافرين بآيتين أعني قوله عمّ طوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ؕ إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾﴾^(١) ثمّ وصف المنافقين المتمرّدين المبطنين الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم في ثلاث عشر آية، و وجه تقديم المؤمنين تكريم المؤمنين و شرافتهم بالإيمان و اليقين، و وجه تقديم الكفّار المتعتّنين على المنافقين المتمرّدين قلّة أحكام الكفّار و شدّة عذاب المنافقين، فكان احكامهم و أحوالهم في قمع الدين أشدّ من الكفّار و أكثر تفصيلاً، فقَدّم الأقل ربّ العالمين.

و لما فرغ عن تقسيم الأسلاف و الأخلاف من العباد إلى ثلاثة أصناف خاطب عباده الأوضاع و الأشراف، و بيّن الأصول الخمسة في آيات سبعة أو ثمانية ليعتدوا إلى الصواب، فذكر أصول الدين بالصراحة الواضحة في آيات الكتاب، و ذكر أصول المذهب أي الإمامة و العدل لا على نحو القول بالفصل، بل بعبارة

أقل صراحة، وجعل العدل أوضح من الإمامة، لأن الإمامة أمانة تكليفية يكون الابتلاء فيها أكثر من غيرها: ﴿ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴾^(١) فهاتان الآيتان على إثبات الصانع للعالم. دالتان، وعلى وحدته بيئتان وعلى وجوب معرفته حجتان مستقلتان، بل حجج كثيرة عند الإمعان كما يظهر لك من البيان، ثم بين الأصل الثاني وهو إثبات حقيقة نبوة خاتم المرسلين في آيتين أعني قوله: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ ﴾^(٢) الآية بحيث يؤمى إلى المعاد في آخر الآية. الثانية أعني قوله: ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾^(٣) ثم بين آية أخرى للمعاد أيضاً بقوله: ﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾^(٤) الآية، وجعل الملك الجبار وصف الجنة أكثر من وصف النار، إشارة إلى أن رحمته سبقت غضبه، كما دلّت عليه الأخبار، ثم ردّ إيراد بعض الأشرار حيث قال: إن القرآن يشتمل على الأمثال كالذباب، والعنكبوت و نحوهما من المقال، فأجاب بأن ﴿ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ﴾^(٥) ثم إنّه تعالى بين العدل في ضمن الآيتين المتقدمتين حيث أثبت النار للكفار والجنة للأخيار، وأكد ذلك بقوله: ﴿ آمَنُوا ﴾ و ﴿ عَمِلُوا ﴾ إيماء إلى أن تلك الأعمال والآثار والإيمان حصلت بالاختيار لا بالإجبار، لاستناد الكفر والإيمان إلى العباد بلا عثار، ثم إلى الأصل الخامس وهو الإمامة أشار بقوله عمّ طوله: ﴿ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ﴾^(٦) فإن المراد بالعهد ولاية حيدر الكرّار كما فسره بها الأئمة الأخيار الأبرار في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾^(٧) فإن العقد العهد الموثق وهو

(١) العنكبوت: ٢.

(٢) الحج: ٥.

(٣) البقرة: ٢٤، آل عمران: ١٣١.

(٤) البقرة: ٢٥، يونس: ٢.

(٥) البقرة: ٢٦.

(٦) البقرة: ٢٧، والرعد: ٢٥.

(٧) المائدة: ١.

إمامة آل الرسول المختار، ثم أكد ذلك بقوله: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ...﴾^(١) فإن المراد وصل رَجِم آل الرسول المختار كما بينه لنا أولاده المعصومون الأخيار، ثم أكد الله جلّ جلاله أمر المعاد بأية أخرى هي قوله: ﴿كَيْفَ تَكُونُ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾^(٢) وفي تلك الآية أيضاً أشار إلى عدل الله القادر المختار حيث نسب الكفر إلى انفس الكفار، وفيما تقدّم نسب الإيمان إلى المؤمنين الأبرار، وليعلم أنّ الله جلّ جلاله وصل الكفر بالله بأية نقض العهد أي الولاية، تنبيهاً إلى أنّ نقض الولاية في مقام الباطن كفر بالعزیز الجبار.

الموقف الثاني: اعلم أنّ من عادة الله في هذا الكتاب المستطاب أن يخاطب جمهور المكلّفين من سكّنة التراب بـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ وأهل المعرفة والإيمان بـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ملتبساً لهم بهذا اللباس للتمييز بين النوعين ورفع الالتباس، ويخاطب أهل الولاية والقرب وأرباب الأفتدة والألباب بنبراس (يا عبّادي) إيماءً إلى تفاوت درجات الأطياب وغير الأطياب، وتباين مراتبهم ومقاماتهم في أكثر الأبواب، فإنّ لنوع الإنسان درجات متفاوتة بلا ارتياب عند أهل الشهود، فمن الناس من كان شغله في طبقة النفس الحيوانيّة القعود وإن كان قابلاً للترقي بالتكليف الموعود، وهذا الصنف من الناس أكثر من بواقي الأصناف بلحاظ العدد والمعدود.

و منهم من يتجاوزها ويصل إلى درجات النفس الناطقة والحدود، وهم العلماء عليهم رضوان الملك المعبود.

و منهم من يبلغ إلى مرتبة العقل بالفعل وهم عباد الله الربانيون الذين هم أوفوا

(١) البقرة: ٢٧. والرعد: ٢٥.

(٢) البقرة: ٢٨.

بالعقود و عملوا بالمواثيق و العهود، فالخطاب في (يا أيها الناس) لكونه جمعاً محلى باللام موضوعاً للعموم الكافر و المؤمن منه مقصود، فشموله للكافر باعتبار بدو العبادة و للمؤمن باعتبار الزيد و العود.

الموقف الثالث: اعلم أن الله تعالى لما قدم أحكام فرق المكلفين من المؤمنين و الكافرين و المنافقين في أول الكتاب، و ذكر صفاتهم و أفعالهم البدنية و القلبية و مجاري أمورهم أجلاً و عاجلاً في كل باب و ما يحصل به النجاح و الفلاح و الهلاك و التباب، التفت من الغيبة، و أقبل عليهم بالخطاب، و الالتفات يورث الكلام حسناً و بهاء، و يزيد السامع اهتزازاً و نشاطاً بلا ارتياب، و قد حوى الالتفات في هذا الخطاب لطائف نذكر بعضها تذكراً لأولى الأبواب.

أولها: أن العادة في مقام البلاغة جرت بأن نشكو من أحد من الآحاد حالكونه من العباد، فنقول لشخص آخر: إن فلاناً قد سلك سبيل النفاق و العناد و فعل كذا و كذا ثم تتوجه إليه مخاطباً إياه يا فلان، الزم الطريقة الحسنة و سبيل الرشاد و اكتسب السيرة المرضية المطلوبة من العباد، فهذا الانتقال منك و الالتفات من الغيبة إلى مواجهة الخطاب و المقال يؤثر في القلب أثراً يتناً من السداد مالا يؤثر فيه استمرارك في الكلام على لفظ الغياب، فهذا التأثير و الحسن في المقام هو العماد. وثانيها: أن الله تعالى كأنه قال: إنني قد جعلت مركز دائرة الإرسال واسطة بيني وبينك في أول المقال، و أما في الحال فأزيد في إكرامك و تقريتك إلي و في الجمال و الجلال، و أخاطبك من غير واسطة ليحصل لك شرف المخاطبة و لذة المكالمة و العزة و الجلال، و فيه الإشعار بأنه أقرب إليهم من حبل الوريد على كل حال.

وثالثها: أن ذلك مشعر بأن العباد إذ اشتغلوا بالعبادة و نَقَحُوا صدوراً زادوا قرباً و حضوراً، و استوجبوا الانتقال من الغياب إلى الخطاب ليكسبوا نشاطاً و سروراً.

ورابعها: أن في العبادة كلفة ومشقة فلا بد من راحة وهي يحصل بأن يرفع ملك الملوك الواسطة ويخاطبهم بلا واسطة، فيستطاب حينئذ الخدمة ويستلذ العبد من العبودية.

الموقف الرابع: اعلم أن كلمة «يا» مّا وضع لنداء البعيد وينادي بها القريب تنزيلاً له منزلة البعيد إمّا لعظمته كقولك: ﴿يا ربّ ويا الله﴾ مع أنّه أقرب إليه من حبل الوريد، أو لغفلته وسوء فهمه، أو للاعتناء بالمدعّو له وزيادة الحثّ عليه، وهو مع المنادى جملة مفيدة لا أنّه بمعنى أدعوا وأنادي لفساده من وجوه: أولها: أن ذلك خبر يحتمل الصدق والكذب، وهذا لا يحتملها لكونه إنشاء. وثانيها: أن النداء يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال، وقولك: أنادي زيدا لا يقتضيه.

وثالثها: أن يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب، وقولك: أنادي زيدا لا يقتضي ذلك، بل هو ظاهر في إخبار إنسان إنساناً آخر بأنّي أنادي زيدا. ورابعها: أن أنادي زيدا إخبار عن النداء، والإخبار عن النداء غير النداء.

الموقف الخامس: اعلم أن لفظ (أي) اسم مبهم يقع على أجناس كثيرة لكنّه للإبهام، لا يحصل في معناه التمام إلّا بأن يوصف بوصف يوضح المرام كما أن المعنى الجنسي لا يتم إلّا بفصل من الفصول المصطلحة لدى الأعلام حتّى يتمّ به الإعلام، وصفة لفظ أي لفظ دالّ على ما دلّ عليه مخصّص له في المقام، فلا بد أن يردفه اسم جنس أو ما جرى مجراه يتّصف به حتّى يصير وصلة إلى ندائه و يحصل به الإفهام لأرباب الأفهام، فالذي يعمل فيه حرف النداء أي في المقام وهو مفرد معرفة، وبنائه لوقوعه موقع حرف موضوع لخطاب الأنام، وإنّما حرّك مع أن الأصل في البناء أن يكون على السكون، ليؤمّي إلى أن بنائه بالعرض كما صرح به الأقوام، والسّر في الضمّ لأنّه كان منوّنًا في الأصل، فلمّا سقط التنوين للبناء

أشبه قَبْلَ وَبَعْدَ في الأسماء المقطوعة عن الإضافة، التي وقعت غايات في الكلام، فارتفع وفيه وجوه آخر مدرجة في كتب النحو وغيرها من كتب الأدب المصنفة للأعلام، والاسم التابع له صفته، فهو مرفوع له تبعاً له على حركة لفظه الجاري على ألسنة الأنام، ولا يجوز نصبه، وإن كان وصف المنادى المفرد المعرفة جاز فيه الوجهان، لأنَّ المنادى هاهنا حقيقة هو الصفة وأى ذريعة إليه لتعذر الجمع بين حرفي التعريف في اللسان، ويدلُّ على ذلك لزومها حرف التنبيه قبل الصفة فصار ذلك كالإذنان باستيناف النداء، وأن لا يجوز الاختصار على المنادى قبله، وأقحمت بينهما هاء التنبيه للتنبيه المتقدم، وللتأكيد والتعريض عما يستحقها أي من المضاف إليه، وللتنبيه على أن ما يأتي بعدها أمور عظام، وأوامر ونواهي كثرة الفوائد والعوايد للأنام، أو قصص عظيمة بها يحصل الاعتبار التام.

الموقف السادس: اعلم أن التعبير بلفظ الناس في هذا المضمار ممّا كان أشار إلى أن المخاطبين نسوا العهود المأخوذة منهم في عالم الأرواح والاشباح والأطلة والذر من جانب الملك الجبار فقال: ﴿أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ﴾^(١) وقوله عمّ طوله: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾^(٢) فكأنه قال: أيها الناس عهد القادر المختار تذكروا وتعهدوا وتحفظوا عهد الله الملك الصبار.

وقيل: الخطاب^(٣) المصدّر بـ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ نزل بمكة، والمصدّر بـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ انزل بالمدينة، ولا أصل له وإن حكى عن ابن عباس، والحسن البصري، وعلقمة إذ ذلك لم يصل إلينا من الأئمة الأخيار، فليس بما روي عن غيره اعتبار.

(١) الأعراف: ١٧٢.

(٢) يس: ٦٠.

(٣) مجمع البيان ١: ٦٠.

و اعلم أن الله تعالى في الكتب السالفة كان يخاطب الناس بـ ﴿ يا بن الماء و الطين ﴾ ، و ﴿ يا بن الماء النّين ﴾ ، هذا في موضع الغضب و في غيره بـ ﴿ يا بن آدم ﴾ ، و أما في القرآن ففي موضع الغضب صدر بـ ﴿ يا أيها الناس ﴾ و في غيره خاطب بـ ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ تشریفاً لهم و إعظماً لهم بالنبي الخاتم فافهم.

الموقف السابع : في كلمة لعل و اعلم أنا أشبعنا الكلام في بيان هذا المرام عند التفصيل الفَيصلُ الفصيل منّا، في تفسير آية الصيام من أن لعل للترجي أن وقع من الأنام، و هو محال من الملك العلام، فهو في أمثال المقام إما للإيحاء إلى أنه من لسان الرسول أو للطلب أي اتقوا، أو للإطماع والإشعار بتحقيق الوقوع كما يقول الملك: افعل الفعل الفلاني لعلك تتقرب إليّ، و تفوز بجوايز لديّ، فإنّه يفهم منه عرفاً أنني أعطيتك الجائز الحائزة لمجامع الخيرات و القرب و السرور.

الموقوف الثامن: اعلم أن المهرة الحذقة من صناديد علم الكلام و الجماهير من جهابذة الأعلام، ذكروا لوجوب معرفة الملك العلام برهانين عقليّين مشتهرين عند الأنام.

الأول: قاعدة دفع الضرر، بيانها على النحو المقرّر أن الضرر بأيّ نحو تصوّر محتمله وموهومه ومظنونه لازم التحرز بالعقل المعبر، فنقول: عدم المعرفة والنظر يحتمل العذاب و الضرر، و المعرفة خلّو عن ذلك الفساد المحرّز بلا ريب و خطل و خطر، و دفع الضرر و لو كان موهوماً محترز عنه بالعقل الجازم و النظر الحازم.

الثاني: قاعدة شكر المنعم، بيانها: أن عندنا نعماً عظماً فلا بدّ عقلاً من شكر من أنعم بإنعاماً، و ذلك لا يكون إلّا بعد أن نعرف المنعم عرفاناً، فالنظر والمعرفة واجبان، و قد أو مانا إلى تفصيل هذا الدليل و ما أورد عليه الأشاعرة من القول و القيل و الجواب الفصيل في أوسط المجلّد الأول من كتاب مشكلات العلوم، و قد أشار الله تعالى إلى هذين الدليلين في تلك الآية القصيرة بعبارة لطيفة بديعة في

غاية الوجازة والوجادة، فذكر العبادة وعلّقها على وصف الربوبية المشعر بالعلية. ثم ذكر البرهان الأول بقوله عمّ طوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ و البرهان الثاني بقوله: ﴿رَبِّكُمْ﴾ يعني أن الربوبية تقتضي شكر المنعم وهو يتوقّف على المعرفة، فما لا يتم الواجب إلّا به واجب عقلاً، فانظر إلى إعجاز الكلام الربّانيّ و الفرقان السبحانيّ حيث ذكر هذين الدليلين اللذين دارا على ألسنة الحكماء الكرام، و الفضلاء العظام مدى الأيتام و الأعوان في عبارة قصيرة سيقّت لبيان وجوب عبارة الملك العلّام، بل المهرة الحذقة من أولي الأفهام استنبطوا هذين البرهانين من تلك الآية بلامين.

الموقف التاسع: اعلم أن القادر المتعال أكّد القول بوجوب معرفة خالق الأنام، لأنّه لما أمر العباد بالعبادة للملك العلّام تحصيلاً للتقاوة في الحال و النجاة في المآل، و علم أنّها موقوفة على قدرته و وجوده وعلمه، و أن ذلك ليس بضروريّ لكلّ الناس بحيث يكون عادم الالتباس، بل هو نظريّ و استدلائيّ و قد بيّن في العلوم العقلية أن الطريق إلى إثبات وجوده لأكثر الناس بغيره و هو إما الإمكان، أو الحدوث، أو مجموعهما، و على التقادير الثلاثة فإمّا من وجود الجواهر أو الأعراس، فالطرق إلى الله من جهات ستّ، و القرآن حوى جميع الأقسام.

فإلى الأول و هو إمكان الذوات أشير بقوله عمّ طوله: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾^(١) و بقوله تعالى: حكاية عن خليله: ﴿فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢) وبقوله جلّ جلاله: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ﴾^(٣) و قوله سبحانه: ﴿فَقِرُّوا إِلَى اللَّهِ﴾^(٤) و قوله عظم نواله: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٥).

(١) أصل الآية: يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ. فاطر: ١٥

(٢) الشعراء: ٧٧.

(٣) النجم: ٤٢.

(٥) الرعد: ٢٨.

(٤) الذاريات: ٥٢.

والثاني: وهو الاستدلال بإمكان الصفات أشير بقوله: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾^(١) وقوله هاهنا: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾^(٢) كما يأتي بيانه.

والثالث: الاستدلال بحدوث الأجسام وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾^(٣).

والرابع: الاستدلال بحدوث الأعراض، وأما القسمان الآخران أعني الإمكان والحدوث كليهما معاً في الجواهر وكليهما معاً في الأعراض فحكمهما يعلم من بساطت الصور الأربع المتقدمة. ثم إن الاستدلال بحدوث الأعراض على إثبات الواحد الحق أقرب إلى أفهام الخلق، وذلك محصور في دلائل الأنفس و دلائل الآفاق، فبهما يرتفع النفاق ويقع الوفاق في التدين بدين الله الملك الخلاق والكتب الإلهية في الأكثر عند ذكر الأدلة، والبراهين مشتملة على هذين البابين فكل ما ذكر من الآيات المحكمة الدلالات في باب حدوث أحوال الإنسان و انقلاباته في أطوار الإمكان و تغيراته في فيفاء الأكوان يعدّ، من دلائل الأنفس في التبيان، قال الله الملك المنان ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾^(٤) وإنما أكثر الله تعالى في كتابه الكريم هذا النمط من الاستدلال القويم لكونه أقرب إلى الفهم المستقيم، وأسهل مأخذاً وأقوى في قمع الجاحد الظليم، وإلا فمسلك التصديق الذي يستشهد بوجود الحق على وجود الخلق أحقّ عند اللبيب الفهيم، وأشرف وأتقن وأوثق وأحكم في نظر الحكيم، لكونه برهاناً لَمَيّاً وهو أشرف وأصدق من برهان الإِنْ عند الذوق السليم كما قال تعالى في محكم كتابه و مبرم خطابه: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ ولكن فهمه في نهاية الغموض، ثم

١ - النحل: ٤.

(٢) البقرة: ٢٢.

(٣) الأنعام: ٧٦.

(٤) فصلت: ٥٣.

إِنَّ دَلِيلَ النَّفْسِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ مِمَّا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ عَمَّ طَوْلُهُ: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(١).

و حاصل آيات الأنفس ترجع إلى أَنَّ كُلَّ إنسان يعلم بالضرورة والعيان، أَنَّهُ لم يكن من قبل شيئاً، ثُمَّ كَانَ فيفتقر إلى موجد في الكيان، وليس موجد نفسه ولا أبواه بالعيان ولا سائر الخلق لافتقارهم الغني عن البيان وعجزهم عن مثل هذا التركيب العجيب القويم البنيان بشهادة البدهة والبرهان، فلا بدّ من موجد يخالفهم في حقيقة الإمكان حتّى يَصَحَّ منه إيجاد أمثال هذا الإنسان، فَإِنَّ فاقده الشيء ليس بمُعْطِيهِ وهو في البدهة بمكان.

ذات نايافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

ثُمَّ لِقَائِلِ أَنْ يورد على ما ذكرنا من المفهوم والمدلول، أَنَّ يورد شبهة ويقول: لِمَ لَا يجوز أَنْ يكون الموجد المدبّر طبائع الفصول وطلوع الكواكب والأفول وحركات الأفلاك ونظرات النجوم كما ذكره أرباب النجوم من أهل العقول؟ فأشار الحقّ القُدّوس في تلك الآية إلى إبطال هذا الاحتمال المرجوع الموهوم المفضول، وطرده عن بيداء مراتب القبول، فافتقارها إلى المحدث الموجد لكونها في معرض الزوال والأفول فقال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(٢) وانظر إلى الجناس الناقص في السماء، والبناء، والماء، وتكرير آخر الفقرة الأولى فيما قبل آخر الفقرة الأخيرة، وهو السماء، ذكرها في جنب الماء.

و الحاصل: أَنَّ كُلَّ ما ذكر من تغيرات الأوضاع السماوية والأرضية هو المراد من الدلائل الأفاقية، ويندرج فيها الرعد، والبرق، والخسف، والكسف،

(١) البقرة: ٢١.

(٢) البقرة: ٢٢.

والرياح، والسحاب ونحوها، وكذلك اختلافات الأمزجة و الفصول، فانظر إلى إعجاز القرآن حيث بين رفع تلك الشبهة على وجه يشتمل على ثلث آيات من الآفاق، وحاصل تلك الثلث أن حدوث هذه الحركات والصفات في صقع عالم الكيان يفتر إلى سبب محدث لهذه الأكوان وذلك السبب إن كان جسماً فلكياً أو عنصرياً فهو باطل عند الإمكان، لأن كل ذلك أجسام وكلها مشتركة في أصل الجسمية بالعيان والمشارك فيه إما ماهية جنسية تقتصر في وجودها وقوامها إلى الفصول المتنوعة الرافعة للإيهام الجنسي بالتبيان، أو ماهية نوعية تقتصر في الوجود والدوام إلى العوارض المشخصة وهذا غني عن البيان، وما يفتر في الوجود والدوام إلى مقارنات كيف يكون سبباً لغيره من أفراد الإمكان، ثم لا يجوز أن تكون المقارنات كالفصول والمشخصات علة لوجود تلك الماهية الجنسية أو النوعية وتوسعها، لوجود غيرها من اللواحق والحوادث الواقعة في الكيان، وذلك لافتقارها في لوازمها وتخصّصاتها إلى ما هو مقومة لها كالبيان، فثبت أن الكل مفتقر إلى سبب منفصل الذوات عما هو من الإمكان، وذلك السبب إن كان جسماً أو جسمانياً عاد الكلام إليه بنحو ما مر من البيان، فلا بد أن يكون معزى عن شوايب الجسمية ومبرى عن عوارضها، ففاعليته إما بالإيجاب بلا علم وإرادة فهو ظاهر البطلان، وإلا لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات دون بعض أولى في الحكمة من العكس، إذ لا علم ولا حكمة في الفاعل الموجب، ففيه أوضح نقصان فلا بد أن يكون قادراً عالمياً مختاراً وهو الملك المنان. فثبت افتقار الأجسام كلها إلى ما ليس بجسماني و جثمان وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الأعراض لا يكفي إلا بعد الاستعانة بإمكان الأعراض والصفات حسبما مر من البيان.

واستدل بهذا الدليل صادق آل محمد ﷺ [على] الله الملك الجميل حيث سئل

عنه ﷺ عن الدليل على وجود الصانع، قال ﷺ: أوضح دليل عليه وجودي، فإن وجودي إما مني أو من غيري، فإن كان مني فالأمر لا يخلو من اثنين:

أحدهما: أنني أوجدت نفسي حين كنت موجوداً.

و الثاني: أنني أوجدت نفسي قبل أن أكون موجود و كلاهما محالان.

أما الأول: فلأن ذلك تحصيل الحاصل. و أما الثاني: فلأن إيجاد المعدوم للموجود محال، فثبت أن موجدي غيري و لابد أن يكون ذلك الغير ممّا لا يتطرق إليه شايبة العدم و القصور، و ليس ذلك إلا واجب الوجود - الخبر.^(١)

الموقف العاشر: اعلم أن الفائدة في ذكر خلق الذين من قبلنا وجوه.

الأول: عموم القدرة من القادر المختار.

الثاني: تكرير النعمة من جانب المنعم الجبار، فإن من تقدّمنا من آباءنا وأمهاتنا نعمة علينا، لأن كلهم أسباب لوجودنا بلا عثار، فخلق الأصول إنعام وإحسان على الفروع سواء كانوا من الأخيار أو الأشرار.

الثالث: إثبات التوحيد في الأفعال، و أن ذلك الواحد هو الملك المختار.

الرابع: التنبيه على ثبوت الآجال و انقضاء الأعمار و زوال الآثار.

الخامس: إثبات علم الله الملك الجبار.

السادس: التحذير و التهديد و الإنذار عن العقاب الوارد على الأشرار المكذّبين السابقين الذين جعلوا عبرة للعالمين من أرباب الاعتبار.

الموقف الحادي عشر: انظر إلى إعجاز الآيات الرئائيّة و الكلمات السبحانيّة كيف أدرج في تلك الكلمات القليلة و الآية القصيرة التي تقرب سطرّاً أو سطرين، بعبارة رشيقة وثيقة، و جيزة بليغة، دلائل خمسة على إثبات الألوهيّة و الربوبية، و جعل المركّب من الدلائل الخمسة براهين ثلاثة على نفي الشراكة و إثبات الوحدانية.

أحدها: برهان التمانع و التفساد.

و ثانيهما: برهان الفرجة.

و ثالثها: برهان وحدة النظام، و تلك البراهين العظام ممّا صرف فيها الأعمار أرباب الكلام، و المهرة الحذقة من الحكماء الكرام و جماهير جهابذة العلماء الأعلام، و أطالوا المقال في النقض و الإبرام و إحكام المرام في كتب و رسائل. أمّا الخمس من الدلائل فإثتان منها من آيات الأنفس الجليل، و ثلاثة منها من آيات الآفاق، و الكلّ من الضرورات عند الأفاضل الأكامل.

أمّا البرهان الأوّل من آيات الأنفس فهو قوله عمّ طوله: ﴿ خَلَقَكُمْ ﴾ فإن خلق الإنسان أعظم برهان و من أكمل الوسائل لإثبات خالق النعم الجليل، و قد مرّت الإشارة إلى تحريره فيما مرّ في الموقف التاسع من المسائل.

و أمّا البرهان الثاني: من آيات الأنفس خلق الآباء و الأجداد الأوائل و هو المشار إليه بقوله: ﴿ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ و بيان ذلك كبيان ما سبق من الدلائل.

و أمّا البرهان الأوّل من آيات الآفاق هو جعل الأرض فراشاً للمقيم و المسافرين و الراحل و الحكم المودعة فيها، و المصالح المرعية في خلقها، و المنافع التي جعلها الله تعالى فيها و لم يهتد إلى عشر عشير من معشارها الأكامل الأفاضل، و إليه يشير الله بقوله: عمّ طوله: ﴿ الَّذِي جَعَلَ الْأَرْضَ فِرَاشاً ﴾.

البرهان الثاني من البراهين الآفاقية جعل السماء بناء في غاية الإتقان و إحاطتها على الأرض و الهواء بالعيان، فإنّ السماوات بمنزلة الآباء كما أنّ العناصر كالأمهات للأكوان، و هو دليل في غاية الإحكام و الإتقان. لو تأملت فيها و في كواكبها و وضعها و حركاتها و أحوالات كواكبها و نظراتها و اتصالاتها تجد ما ذكرنا أوضح من أن يتجشّم للمرام بالبرهان و إليه أشار بقوله تعالى: ﴿ وَ السَّمَاءَ بِنَاءً ﴾.

البرهان الثالث: هو ما يتولّد من الآباء و الأمهات، أعني خلق الأمور الحاصلة

من مجموع الأرض و السماوات، و هي إنزال الماء من السماء و إخراج الثمرات رزقاً لنا و لسائر الحيوانات.

و أمّا البراهين الثلاثة الدالة على التوحيد الوحيد و نفى الشريك التي حصلت من تركيب هذه البراهين الخمسة المتقدمة.

فأولها: برهان التمانع، تقريره على وجه الإجمال أنه ثبت من البيانات المتقدمة أن الممكن لا بد له من جاعل في بدو الوجود، بل و في جميع الأحوال، و بعد ثبوت الجاعلية و الخالقية لله الفعال لزم أن يكون الجاعل واحداً بلا قيل و لا قال. وإلا لزم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد الشخصي و هو في معرض البطلان و الزوال، بل هو موجب لتخلف المعلول عن العلة التامة و هو كتحصيل الحاصل محال.

ويمكن تحرير برهان التمانع بوجه آخر من المقال، بيانه أن السماء و الأرض وإنزال الماء وإخراج الثمرات كلها على غاية الحسن و الكمال، وقد ظهر الحكمة التامة العامة لأرباب الحال، وبما ذكرنا يجتمع النظام التام العام في جميع الأحوال. فلو كان في الوجود آلهة متعددة لفسدت السماوات و الأرض، و لم يبق النظام المذكور على هذا المنوال، إذ القهر و الاستيلاء و الغلبة و الاستعلاء و الاستقلال مركوز في طباع أعيان الوجود و أشخاص عالم الشهود، و من القهر و الاستيلاء مع تساويهما يحصل الفساد و الزوال و الاختلال، و مع فرض عجز أحدهما يخرج العاجز عن الكمال، فينتفي إلهيته في هذا المجال.

و ثانيها: برهان الفرجة، بيانه أنه لو ثبت في الوجود إلهان ربان لزم الثلاثة في الالهة و لم يبق الاثنان للزوم الفرجة و الامتياز بين الإلهين بالبرهان، و بعد تحقق الثلاثة لزم الخمسة للزوم التمايز بين الأول و الثالث، و بين الثالث و الثاني فلزم الخمسة بهذا البيان، و حينئذ لزم التسعة، و هكذا فيتسلسل الآلهة عند الإمعان،

والله أشير بقوله عمّ طوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا﴾^(١) يعني إذا زادت الإله عن واحد لزم تسلسل الآلهة فلزم ثبوت الأنداد وهو بمكان من التبيان. وقد بيّنا هذا البرهان في كتبنا مفصلاً كمواظ المتقين ومنظومتي الفرائد في التوحيد وشرحها مع ذكر شبهة ابن كمونة وجوابها، فليلاحظها بالإمعان.

و ثالثها: برهان وحدة النظام وهو برهان تام لأرباب الأفهام في إثبات وحدة الإله الملك العلّام، بيانه أن العالم بمنزلة موجود واحد له أجزاء وأقسام، وهذه الأجزاء بينها غاية الارتباط والالتصاق والتضام، كلّ واحد بالآخر مربوط و بوجوده منوط وبانضمامه مضبوط تام، وبعبارة أخرى: العالم بمنزلة دار واحدة لها حيطان وأسقف وجدران ومطبخ ومغسل ومبرز ومأكل وملبس وسلطان وماكل ومشرب وبينان وعبيد وحشم وإماء وعساكر وجنود ومناكح ومفارس ومفارش ومساند وغير ذلك ممّا يحتاج إليه في الدار الواحدة، فلا بد أن يكون بانيه واحداً بلا كلام حذراً عن توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد الشخصي وهو محال كما مرّ آنفاً، فبيّن الله تعالى هذا المرام بقوله عمّ طوله: ﴿جَعَلَ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾^(٢) وجه الدلالة أن الآية دالة على أن العالم كبيت سقفه السماء، وفرشه الأرض، والبواقي أجزاء والكل بالكل منوط ومربوط ومضبوط يحتاج الإنسان الموجود فيه إلى جميع تلك الأجزاء، وقد حرّرتنا هذا البرهان بأحكام بيان، ومنظومتي الفرائد في التوحيد ببيان وتبيان في غاية الإقتان، فسبحان من أدرج تلك البراهين الحقّة الحقيقية في عبارة وجيزة وكلمات عزيزة.

الموقف الثاني عشر: كلمات هذه الآية في الترصيف والترتيب بحسب

(١) البقرة: ٢٢.

(٢) البقرة: ٢٢.

الأسرار الكامنة الكاملة التي يفهمها اللبيب بطرز عجيب و أمر غريب، و لنذكر نبذاً منها نفيّاً لريب المريب و إزاحة و إزالة للريب المريب المعيب، فإن كنت ذا سمع فاستمع لما نتلو عليك عن قريب، و إن صرت ذا بصيرة فتدبّر فيما جعلته هدية للسائل و المستجيب، بيان ذلك أنّ أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه التي وهبها الله له لغاية الألفاف، ثمّ مأمنه منشأه أعني الآباء و الأسلاف، ثم الأرض التي مكانه في السكون و القرار، فينامون عليها و يتقلبون كما يتقلب أحدنا على فراشه آناء الليل و أطراف النهار، ثمّ السماء التي كالقبة المضروبة، و الخيمة المبنية على هذا القرار، ثمّ ما يحصل من شبه الازدواج بين المقلّة و المظلة من إنزال الماء منها عليها عند الافتقار، ثمّ الإخراج من بطنها أشباه النسل من الجماد و النبات و الحيوان أعني ألوان الغذاء و أنواع الأزهار و الثمار، رزقاً للأبرار و الأخيار و الأشرار و الفجّار.

و أيضاً كلّ ما في السماء و الأرض من الدلائل على وجود الملك العزيز الغفار فهو حاصل في الإنسان، لأنّه العالم الصغير الحاصل فيه جميع ما في عالم الكبير من الصغار و الكبار مع زيادة الشهوة و الغضب و الدواعي النفسانية و الباطنية من الأطوار، و لما كان الدلالة في الإنسان أتمّ، كان تقديمه بالذكر أهمّ فقال: ﴿ خَلَقَكُمْ ﴾. و أيضاً خلق المكلفين أحياء قادرين أصل جميع النعم عند أولى الأبصار، و أمّا الانتفاع بوجود الأرض و السماء و الماء فذلك إنّما يكون بشرط حصول الخلق و الحياة و الاقتدار، فقدّم ذكر الأصول على الفروع في التذكّار، ثمّ إنّّه تعالى ذكر الدلائل الخمسة و هي مجامع جوامع سائر الدلائل و جملها و ما هو العمدة في الوسائل، و إلّا فما في السماء و الأرض من شيءٍ و لا ظلّ و لا فئ و لا فيما بينهما، بل ليس من الدرة إلى الدرة إلّا و فيها من عجائب القدرة و بدايع الفطرة ما يعجز عن إدراك يسير قليل ضئيل منها المخايل، و كلّها على وجود الصانع وعلمه

وحكمته من الدلائل، فإثنان من تلك الخمسة بمنزلة الآباء والأمهات أعني الأرض والسموات فقدّمهما في تلك الآيات، ثم ذكر الثلاثة التي هي المواليد الثلاثة: أولها: الجمادات ومنها الماء، واختصاصه بالذكر لكونه سبب حدوث غيره من الآيات الواضحة للدلالات.

و ثانيها: النبات ومنها الثمرات وهي غاية النبات.

و ثالثها: الحيوانات و أفضلها الإنسان في جميع النشآت، و أشار إليه بقوله: ﴿رَزَقْنَاكُمْ﴾ و تخصيص الرزق بالإنسان مع أن الثمرات أرزاق للحيوانات أيضاً من باب أن الإنسان علة غائية لوجود الثمرات مع أن خلق الحيوان أيضاً لأجل انتفاع الإنسان، ثم السبب في ترتيب هذه الثلاثة أنه بحسب ترتبها في الحدوث و كذا في تقديم الأولين عليها.

و أما تقديم ذكر الأرض على السماء فإما لأن الأرض أشرف كما هو مذهب الحاج محمد رضا الهمداني في تفسيره و بعض آخر، وإما لأن الأرض أقرب إلينا و نحن أعرف بحالها من السماء، لأنها محسوسة بأكثر الحواس.

الآية الثانية: قال الله تعالى في سورة البقرة:

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللّهِ وَكُنْتُمْ أََمْْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ^(١)

هذه الآية كاملة حاوية للعلوم الشريفة و يستدل بها لمطالب نفيسة، و الكلام في تحقيق تلك الآية يتم برسم مراحل:

الأولى: لفظ ﴿كَيْفَ﴾ للاستفهام الإنكاري في هذا المقام، المفيد للتعجب والتعجيب بالنسبة إلى المتدبرين من الأنام، فإن الكفر يلزمه أن يقع إما على حالة الجهل بالله، أو حالة معرفة الله الملك العلّام، فينفي تلك الحالة على أبلغ وجه يرام.

و يمكن أن يقال: إِنَّ الاستفهام للتقرير، و قد ظهر وجه اختيار كيف على الهمزة فإن الاستخبار و الاستفهام للإنكار و كيف يدل على الحالة، فالاستفهام لنفي الحالة التي تلازم الكفر، و نفي الحالة تلازم إنكار أصل الفعل بلا كلام، فإنكار الحالة لأصل الفعل من باب الكناية و هو من التصريح أبلغ، بخلاف همزة الاستفهام فإنها صريحة في إنكار أصل الفعل.

الثانية: معنى الآية والله أعلم كيف تكفرون بالله و كنتم أيها الأمم أمواتاً في صقع العدم، يعني أجساماً فاقدة للحياة الإنسانية، فإنكم كنتم أولاً من العناصر و الأغذية و النطف و المضغ و هي أموات. أو المراد من أمواتا أنكم كنتم أعداماً فأحياكم الله تعالى، أي جعلكم موجودين إيجاداً بعد إيجاد و تقلبات بعد تقلبات ثم يميتكم بانقضاء الآجال، ثم يحييكم في القبر أو يوم النشور أو كليهما.

الثالثة: الفاء للتعقيب، و ليس فيه للمهلة و التراخي حظاً و نصيب، وإنما عطف الأحياء على الأموات بالفاء الدال على القريب، لأن الأحياء متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه في نظر اللبيب، بخلاف ثم يميتكم، لأن الإماتة وإن كانت متصلة بالحياة لكن ليس متصلاً بالأحياء الذي هو المعطوف عليه بلا ريب.

الرابعة: اعلموا يا أيها الأصحاب الحذقة المهرة من جها بذة الألباب، أن كلام رب الأرباب في تلك الآية الشريفة في كمال الفصاحة، و نهاية البلاغة، و قد حوت المطالب العالية، فانظر كيف اندمج بعض المطالب في بعض، و اندرج نبذ من المآرب في الآخر، يتفرع بعضها على بعض، و يفهم من الكلام المسوق لبيان مطلب من المطالب مطلب آخر مع برهانه للطالب، ففي هذه الآية ساق الكلام ربنا الملك العلّام لاثبات الصانع و توحيده، و ذكر برهاناً لذلك، فبرهانه اشتمل على ذكر المعاد مع برهانه على وجه الرشاد فحوى هذا الكلام علم المبدء و المعاد على نهج السداد، فدلّل إثبات الصانع دليل أجراه الله على وجه اشتمل على ذكر المعاد

مع برهانه، وهذا من عجيب المخاطبات في دفع الريب و الفساد عن اعتقاد العباد.
الخامسة: قد يستل و يقال في هذا المضمار: أنه لو سلم أن الكفار علموا أنهم كانوا أمواتاً فأحياهم الملك الجبار، ثم يميتهم في الجهار، لكن لم يعلموا قطعاً أنه يحيى العباد ثم يرجعون إلى القادر المختار.

و الجواب عن هذا الاعضال أن الكفار لما كانوا متمكنين من تحصيل العلم بحيث يرفع عنهم العثار، لما نصب لهم من الدلائل و البراهين التي هي كالشمس في رابعة النهار بلا غشاء و حجاب و استتار، فنزلهم منزلة العالم في إزاحة الأعدار، سيما و في الآية تنبيه نبيه على صحة الإحياء، و الرجوع إلى الخالق الجبار. بيانه أنه لما ثبت الاقتدار للمقتدر المختار على إحياء الكفار و الأخيار، فقدر أن يحييهم ثانياً في الجهار، لأن بدء الخلق ليس بأهون عليه من الإعادة عند الأنظار، بل العكس أولى في الاعتبار لأن الخالق لا عن مادة كما وقع في البدو أشكل من العود الذي يوجد المادة حينئذ بلا استتار.

ثم لو كان الخطاب للمشركين و الكفار فالظاهر أن المراد أن الله تعالى بين دلائل التوحيد و النبوة، و أوعدهم على الكفر و الاستتار للحق الذي هو في غاية الجهار، أكد ذلك بأن عدّد عليهم النعم العامة و الخاصة، و استقبح صدور الكفر من الأشرار و استبعده عنهم مع تلك النعماء الجليلة الكبار، فإن عظم النعمة يوجب عظم معصية الملك الغفار.

فإن قلت: كيف تعدّ الإمامة من جنس النعمة المقتضية لشكر الملك الجبار؟ قلت: لما كان الإمامة و صلة إلى الحياة الثانية الثابتة التي هي الحياة الحقّة الحقيقية كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾^(١) و وصفها بدار الخلود و السلام و القرار، كانت الإمامة في الاعتبار من النعم العظام الكبار.

و قال القاضي البيضاوي^(١) السوداوي مع أَنَّ المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة بأسرها من الصدر إلى السرار كما أَنَّ الواقع حالاً هو العلم بالقصة لا كَلٍّ واحدة من الجمل بالاستقلال والاستقرار، فإن بعضها ماض وبعضها مستقبل وكل واحد منهما لا يصح أن يقع حالاً بلا عثار انتهى كلامه محصلاً.

وفيه أنه لا حاجة إلى هذا التأويل، فإنَّ كون لفظ (أمواتاً) حالاً عليل، بل الجملة في محلّ النصب على الحالّية وهذا لا يحتاج إلى إقامة الحجّة والدليل، وقد اتفق الموت في الزمان الماضي، لا أنَّ كونهم أمواتاً كان في الزمان الماضي، ولا شك أن تلك الحالة أي كونهم أمواتاً في الزمان الماضي متحقّق لهم بلا قال ولا قيل.

فحاصل المعنى كيف تكفرون في حال الحياة والحال إنكم متّصفون الآن بكونكم أمواتاً في الزمان الماضي بلا ريب، وإن كان الخطاب للمؤمنين فلاستفهام لتثبيت المنة عليهم والتقرير وتبديد الكفر عنهم في التصوير، أي كيف يتصوّر منكم الكفر وكنتم أمواتاً فأحياكم الربّ القدير بما أفادكم من العلم والإيمان بالله الخبير، ثم يميتكم بالموت المعروف الشهير، ثم يحييكم بالحياة الحقيقيّة الدائمة بلا تغيير، ثم ترجعون إلى الله الخبير البصير.

السادسة: في الآية الشريفة الوافية الشافية الكافية إشارات وافيّات، و تنبيهات كافيّات، لصاحب الدرايات إلى مطالب عاليات:

أولها: إسناد الإحياء والإماتة إلى الذات الكاملة السمات المقدّسة عن النقصانات، وذلك تنبيه إلى أنَّ تلك التحوّلات والانتقادات مستندة أولاً وبالذات إلى مذوّت الذوات وموجد الكائنات، وإن كانت بحسب الظاهر إلى الوسائط مربوطات ومنوطات، من طبائع الأفلاك العاليات، وما يطرق على الكواكب من النظرات وأمزجة الأركان واعراض أبدان الحيوانات، فالآية ردّ على الطبيعيّين

الدهرية حيث قالوا: ﴿وَمَا يَهْدِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾^(١) خذلهم الله بحق سيد البريات. ثانيها: الإشارة إلى حدوث الممكنات منطبقه على قوله: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾^(٢) أي أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً في الأعيان، وكان مذكوراً في العلم.

ثالثها: الإشارة إلى تعدد الأمرين أي الإحياء والإماتة في البين منطبقه على قوله عم طوله: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَيْنَنَا اثْنَتَيْنِ﴾^(٣).

رابعها: الإشارة إلى وقوع الطامة الكبرى، والقيامة العظمى كما قال تعالى: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^(٤).

خامسها: الإشارة إلى أن غاية الغايات، ومرجع البدايات، ومنتهى النهايات، هو الله رب البريات قال تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾^(٥).

سادسها: الإشارة إلى أن الإمامة كالحياء أمر وجودي ويقع متعلقاً للجعل والإيجاد، وأما الموت فهو عدمي وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاتِ ...﴾^(٦) أي قدر. سابعها: الإشارة إلى الوعظ والنصيحة كما قال تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾^(٧).

ثامنها: الإشارة إلى لزوم البعث والنشور خلافاً لمن قال: بالظلم والزور من مات فقد فات بلا نشور قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾^(٨).

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) الدهر: ١.

(٣) غافر: ١١.

(٤) غافر: ١٦.

(٥) الشورى: ٥٣.

(٦) الملك: ٢.

(٧) آل عمران: ٢٨.

(٨) الأنعام: ٢.

تاسعها: الإشارة إلى إن ليس لأحد من الممكنات التصرف في الإحياء والإماتة بغير إذن خالق البريات قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١).

عاشرها: أن ليس الكفر من الله المقتدر الجبار، فلو كان الكفر من الله تعالى والعياذ بالله قبح الخطاب بقوله: (تكفرون) بالنسبة إلى الكفار، وإلا لكان للكافر أن يقول: تحقق لنا أسباب الكفر في آناء الليل وأطراف النهار، وهي القضاء والقدر اللازمين من الله القادر المختار والإرادة، وخلق الكفر وخلق الله قدرة الأشرار على تحصيل الشر والكفر والميل القلبى الذي لنا، وهو أيضاً من أسبابك بلا عثار.

الحادي عشر: الإشارة إلى هداية العباد بالاختيار إلى الاستدلال بوجود الصانع المختار.

الثاني عشر: الإشارة إلى أن تعدد الإحياء والإماتة علتها الغائية تحقق ثمرات كثيرة وفروع عزيزة.

السابعة: أن القرآن مع الإيجاز والاختصار حوى المسائل الكثيرة على نمط الإجمال، وكل ما كان من المسائل أهم كانت الآيات الواردة فيه أكثر من غيره، ومسألة المعاد كالمبدء من أهم المطالب مع صعوبة فهمه على الأفهام، وكثرة الشكوك والشبه والأوهام، فذكر المعاد في آيات متكررة كإثبات المبدء: وهذان الأصلان قد كثر وقوعهما في القرآن بالنسبة إلى العقائد الآخر وقعت في معرض التبيان. وبالجمل المملك اللطيف المنان ذكر إثبات المعاد بطرق مختلفة ووجوه متفاوتة في البيان.

أحدها: ذكر المعاد بدون إقامة البرهان، وذلك لأن الحجة على صدق الرسول متحقق البنيان، وبعد ثبوت صدقه فكلما أخبر به فهو صادق بالضرورة والعيان.

أو باعتبار أنَّ القرآن في أعلى درجات الفصاحة و البيان مع اشتماله على وجوه كثيرة في الإعجاز، فثبت كونه من الملك المَنَّان أخبر به تعالى فهو في الصدق بمكان بالجزم لا الحسبان و من جملة تلك الآيات: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾^(١).

و ثانيها: ذكر المعاد مشفوعاً بالقسم لقصور إدراك أكثر الأمم عن إقامة البرهان والفهم، قال تعالى في التغابن: ﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّيُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ...﴾^(٢).

و ثالثها: إقامة البرهان لإثبات إمكان الحشر و النشر للإنسان، بناءً على كونه تعالى قادراً على إثبات أمور تشبه بالمعاد، و قد فرَّق الله هذه الطريقة الوثيقة القويمة على وجوه أشملها و أجمعها ماجاء في سورة الواقعة، فإنَّ المذكور فيها عدَّة من الكلمات و الأقوال بعضها لدفع شبهة من قال: بأنَّه من المحال أو هو من مستبعد الأقوال كقوله تعالى حكاية عن الكفار و أصحاب الشمال إنَّهم ﴿وَكَانُوا يَقُولُونَ إِذْ آمَنَّا وَكُنَّا ثَرَابًا وَ عِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾^(٣) فهذه شبهة واحدة من أهل الضلال، و قوله تعالى: ﴿أَوِ ابْنَانَا الْأَوَّلُونَ﴾^(٤) هذه شبهة ثانية في هذا المجال، فأجابهم الله القادر الفعَّال عن هاتين الشبهتين جميعاً تعليماً للرَّسول بقوله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾^(٥).

و بعضها لإثبات إمكان جمع المتفرقات من أجزاء بدن الإنسان بالنسبة إلى المقتدر المتعال كقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(٦)

(١) البقرة: ٢٥.

(٢) التغابن: ٧.

(٣) الواقعة: ٤٧.

(٤) الواقعة: ٤٨.

(٦) الواقعة: ٥٨، ٥٩.

(٥) الواقعة: ٤٩، ٥٠.

وجه الاستدلال أَنَّ المنى إِنَّمَا يحصل من فضلة الهضم.

الرابع: على كُلِّ حال وهو كالطَّلِ المنبَت في أطراف آفاق الأعضاء بلامقال، و لذا تشرك الأعضاء في الالتذاذ بالوقوع والجماع. ثمَّ يحصل على الأعضاء الكلال، و يجب غسلها كُلِّها من الجنابة، لحصول الانحلال عن الأجزاء كُلِّها في هذا المجال، ثمَّ إِنَّ الله القادر المتعال قد سَلَطَ القوَّةَ الشهويَّةَ على ابنية في هذه الحال، حتَّى أَنَّها تجمع تلك الأجزاء الصلبة المتفرقة في أوعية المنى بالامالة إلى الإنزال، فحاصل المقام أَنَّ تلك الأجزاء كانت متفرقة جدًّا قبل الاضمحلال في أطراف العالم، ثمَّ إِنَّه تعالى جمعها بالنقل والاستحالة و الانتقال إلى بدن ذلك الحيوان منبئة في أطرافه، ثمَّ جمعها في أوعية المنى للنضج و الطبخ و الانحلال، ثمَّ أخرجها ماءً دافقاً إلى قرار الرحم بالإنزال، فإذا كانت تلك الأجزاء متفرقة فجمعها مرةً أخرى و كَوَّنَ منها ذلك الشخص بأحسن الأحوال، فإذا تفرقت بالموت و انبثت بالفوت فكيف يكون جمعها مرةً أخرى من المحال إن هو إِلَّا من سوء المقال و طريقة الضلال، و ذكر هذا المنهج في القرآن في مواضع: منها في سورة الحج: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ﴾^(١) إلى قوله: ﴿ وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً ﴾ إلى أن قال: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُخَيِّ الْعَوْنِ وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ ﴾^(٢) و قال في لا أِقْسَمُ ﴿ أَلَمْ يَكُ نَظْفَعُ مِن مَّنِي يَمْنَى * ثُمَّ كَانَ عُلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴾ و قال في قد أفلح بعد ذكر مراتب الخلقة ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ تُبْعَثُونَ ﴾^(٣) و قال في الطارق ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾^(٤) إلى قوله: ﴿ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ

(١) الحج: ٦، ٥، ٧.

(٢) القيامة: ٣٧، ٣٨.

(٣) المؤمنون: ١٥، ١٦.

(٤) الطارق: ٥ - ٨.

لَقَادِرُ ﴿ وفي سورة يس: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴾ (١).
هذا الكلام متعدد المرام:

الأول أن الإنسان خلقناه من نطفة متفرقة في أبدان الأنام، فجمعها الله تعالى و أنزلها في الأرحام فكيف فأتى وهذا الإنسان لمخاصمة الملك العلّام حتّى يستبعد مقامات يوم القيام؟

الثاني: أن الإنسان مع كونه نطفة نذرة قدره كيف يتأتى له المخاصمة مع خالق الأنام، فالفاء تفريع و تفريع مفيد للتوبيخ و التشنيع، يعني أن ذلك الخصومة من أعظم الآثام، ثم قال: ﴿ وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ﴾ (٢) ذكر أولاً مخاصمة الإنسان بمجمل من الكلام، ثم رده بأحسن بيان قبل ذكر تفصيل المثل بقوله: ﴿ وَ نَسِيَ خَلْقَهُ ﴾ أي لم يكن الإنسان من شيء فخلق الله و العود أهون، فانظر إلى غاية ملاحظة هذا الكلام، الفائق على مقال الأنام، حيث أفاد المرام من نقل الخصام مع النقض و الإبرام، بعبارة رشيقة وثيقة بديعة، لم يسمع مثلها على الدوام، وإلى هنا ذكر دليلين في المقام، أحدهما: إنزال المنى في الأرحام. و ثانيهما: أهونيّة العود من البدو بلا كلام، ثم فصلّ هذا الدليل الثاني بقوله: ﴿ قُلْ يُخَبِّئُهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (٣) رفع و دفع و قمع بهذا الكلام شبهة الأكل و المأكول المستطرة في كتب الأعلام، و المتداولة في ألسنة الخواصّ و العوام، بحيث يرفع الشكّ في المعاد بسبب تفرّق الأجزاء بمزّ اللبالي و كزّ الأيام، فبقوله: ﴿ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ دفع تلك الأوهام، يعني أن الله العليم العلّام عالم بالأجزاء فيمنع طبيعة الكافر لأن يجعل الأجزاء الأصلية المنوية

(١) يس: ٧٧.

(٢) يس: ٧٨.

(٣) يس: ٧٩.

من المؤمن جزءاً أصلياً للكافر الظالم، فيجمع الجزء الأصلي من كل شخص على حيالها^(١) يوم القيام ثم إن الله تعالى دليلاً ثالثاً للمقام أقام بقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً﴾^(٢) وجه الدلالة يذكر عن قريب.

ثم أقام دليلاً رابعاً بقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ﴾^(٣) وجه الدلالة يأتي، ثم أقام خامساً بقوله: إِنَّمَا أَمْرُنَا^(٤). فتدبر في كلام الملك العلام حيث أدرج في سطر أو سطرين أدلة خمسة لتحقيق المعاد في غاية الإحكام و دفع شبهات المنكرين في المقام، بل قوله: ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ دفع لشبهة أن إعادة المعدوم من المحال.

وبعضها: للدلالة على أن الله قادر بكل ما عباده منه متمكنون و مالا يتمكنون فوق في الواقعة: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَنْتُمْ تَزْرَعُونَ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^(٥) و ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾^(٦) و ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾^(٧) فتلك براهين ثلاثة لو اجتمع الخلائق على أن يأتوا بمثلها العباير القصيرة لا يقتدرون.

والاستدلال بالأول على هذا الباب أن الحب بأقسامه على اختلاف طباعه وأحكامه و صورته وأشكاله إذا وقع في الأرض الندبة الرطبة و استوى على الماء والتراب، فالنظر العقلي يقتضي أن يتعفن و يفسد و لم يوجد له الإياب، لكنه يبقى محفوظاً مع عدم اليباب، و ينمو و يزداد بأصوله و عرقه في أعماق الاغرض

(١) على حيالها: أي على النفرادها.

(٢) يس: ٨٠

(٣) يس: ٨١

(٤) في القرآن: إِنَّمَا أَمْرُهُ. يس: ٨٢

(٥) الواقعة: ٦٣، ٦٤.

(٦) الواقعة: ٦٨، ٦٩.

(٧) الواقعة: ٧١، ٧٢.

بلا تباب، و تصعد بأفئانه و أغصانه و أوراقه إلى جهة السماء، ثم تخرج ثماره و أزهاره، و ينتج أمثاله بحكم ربّ الأرباب.

و الاستدلال بالثاني و هو إنزال الأمطار، فهو أنّ الماء بالطبع جسم ثقيل، و اصعاد الثقيل أمر لا يقبله القصر الجليل، لأنّ الثقيل إلى المركز يميل، فلا بدّ في خلاف الطبع الذليل من قادر قاهر قدير، يقهر الطبع الضئيل، و يبطل الخاصيّة بالتذليل و يصعد ما من شأنه الهبوط و التنزيل، و كذا الحكم في اجتماع القطرات بعد تفرّقها و تسييرها بالرياح الهابّة، و إنزالها في مظانّ الحاجة بالتحويل، و إلى الأرض الجرز لغاية التكميل، و كلّ ذلك على تحقّق المعاد دليل و أيّ دليل.

و الاستدلال بالثالث: أنّ النار للطاقتها صاعدة بطبعها بلا عثار، و الشجرة للكثافة هابطة إلى أن يحصل له حول المركز القرار، و أيضاً النار لطيفة نورانيّة في الأنظار، و الشجرة كثيفة ظلمانيّة بلا غبار، و هي تعدّ من اليابس الحارّ، و تلك في البرودة و الرطوبة لها المدار، فإذا أمسك القادر المختار في داخل الرطوبة من الأشجار تلك الأجزاء النورانيّة من النار، فقد جمع بين هذه الأشياء المتنافرة في الأنظار، فإذا لم يعجز عن ذلك فكيف عن تركيب أجزاء الحيوانات و تأليفها في دار القراء و قد ذكر ذلك في سورة يس: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً﴾^(١).

و رابعها: أنّ الله تعالى أثبت حقيقة المعاد في التذكّار مرتّباً على ذكر مبدء الخلقة، و هو باب واسع لأهل الاستبصار، و السّر في ذلك ما حقّقه غير واحد من أرباب الأنظار، من أنّ سلسلة ترتيب الأشياء بداية كسلسلة ترتيبها نهاية في الاعتبار، فبإزاء كلّ مرتبة من مراتب إحديهما مرتبة نظريّة من الأخرى على التكافؤ و التعاكس بلا غبار، إذ الوجود عند العرفاء كلّ كدائرة تنعطف على نفسه في البصيرة و الإبصار و يدور على أصله، فالدائرة في الوجود عليها المدار، فمن

إحدى النشأتين تعرف النشأة الأخرى بلاعتار، وقد ذكر الله الملك الجبار هذا القسم من الاستبصار تنبيهاً للأخيار في مواضع من كتابه:

منها: هذه الآية التي فسرناها وانجزّ الكلام في تفسيرها إلى هذا المضممار، وقوله في الإسراء: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا • قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾^(١) إلى قوله: ﴿قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ • وَفِي الْعَنكَبُوتِ: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾^(٢) وَفِي يَس: ﴿قُلْ يُخْبِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾^(٣).

وفي الروم: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾^(٤) وهو أهون عليه.

واعلم أنّ أهون بمعنى أسهل، ولا ريب أنّ الله لا يصعب عليه شيء، بل قدرته بالنسبة إلى المقدورات متساوية، فأفعل التفضيل إما مجرد عن معنى التفضيل أي هين، وإما أنّه تمثيل أي من صعب عليه الأمر واتفق هذان له، فالثاني أهون وفعل الله مثل ذلك، فالمجاز في المركّب نحو: أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى أي متردّد.

وإما المراد الأسهليّة بالنسبة إلى القدر الذي قدرتموه، وبالقياس والإضافة إلى أصولكم وما ركز في نظركم.

وخامسها: الاستدلال باقتدار ربّ العباد على خلق السماوات والأرض على نهج السداد على اقتداره على حشر الأجساد، وتشريف الموادّ البالية في النشأة الثانية بالجعل والإيجاد. ووجه الاستدلال به أنّ أقوى الشبه لمنكر المعاد وبعث الأجساد يوم القيامة بعد الدثور والاضمحلال والفساد، أنّهم يقولون لا بدّ لكلّ

(١) الإسراء: ٤٩ - ٥١.

(٢) العنكبوت: ١٩، ٢٠.

(٣) يَس: ٧٩.

(٤) الروم: ٢٧.

كاين من مادة من المواد، وسبق أسباب مادية وحركة على سبيل الاستعداد، وقد أزال الله هذا الوهم بأن حدوث الأجرام والأجسام قد يكون على سبيل التكوين والانقياد من جسم آخر، ولا بدّ فيها من حركة واستحالة بنحو الانقياد، وقابل يتحرّك في كيفة هي الاستعداد، وقد يكون على ضرب آخر لا من حركات المواد وتبدّل الصور عليها بالأعداد، بل بمجرد جهات فاعليته من تصوّر المبادي العالية الفعالة وغير ذلك من أقسام الإيجاد، ألا ترى أنّ تخيلك للحموضة تفعل صورة حامضة مائية في الفم من غير مادة حامضة من المواد، وكذا توهمك الوقاع، وتصورك للمباشرة والجماع، مع المفاعيل الجياد، يحدث في البدن مادة المني على نحو المعتاد. و صدور الأجرام السماوية بموادها و صورها إنّما هو بمجرد العلم والإرادة من الله الملك الجواد، وبذلك يندفع الإيراد، ويستقيم المراد، ولا مجرى لأوهام أرباب العناد، فإذا شاء الله إيجاد الآخرة وإنشاء النشأة الثانية وأراد، أمر ملائكة الأجساد و اتباع إسرافيل بخلقها مرة أخرى للمعاد، فيوجد الأجساد بمجرد النفخ في الصور و يحضرها يوم النشور بنفخة واحدة من غير تجدد و تراخ و فتور، فيوجد تمام العباد الأشرار منهم و الأمجاد و الأنجاد كما قال تعالى: ﴿إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَبْحَةً وَاحِدَةً فَأَذَاهُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾^(١) و هذه الطريقة طريقة قديمة وثيقة ذكرها الله في مواضع:

منها: سورة الإسراء، ومنها: يس، ومنها: الأحقاف، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيِّ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُخَيِّقَ الْمَوْتَى ...﴾^(٢).

و فيه تنبيه على أنّ الإحياء إنّما يحدث الفاعل و القابل إذا كانا من عالم المواد والأنداد، و ليس من هذا الباب أفاعيل المقتدر القادر القدير الجواد الذي يخلق

(١) يس: ٥٣.

(٢) الأحقاف: ٣٣.

الأرض و السماوات إذا أراد بالإرادة من غير أن يتحرك بمعاونة الآلات و المواد، حتى يلزمه و يعرضه الإحياء الحاصل للعباد.

واعلم أن الفاعل باصطلاح الطبيعيين، ما يفعل بالحركة و المواد، و باصطلاح الإلهيين الأمجاد الأنجاد، ما يفعل على سنة الإنشاء و الإبداع لا الاعداد و الاستعداد و فاعل الطبيعيين عند هؤلاء يسمى بالمعد، ثم الله ينشأ النشأة الآخرة على سبيل الإبداع من أقسام الإيجاد. و منها: قوله تعالى: ﴿ أَفَعَيَّنَّا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾^(١).

و سادسها: الاستدلال على البعث و الحشر و النشر من جهة وجوب مجازات الأفعال، و إثابة المطيع، و تعذيب العصاة من الجهال، و تمييز أحدهما من الآخر في الأحوال، ليتّم عدل الله الحكيم المتعال، و لولا الحساب و الجزاء و العقاب و الثواب للزم الجور و الخروج عن الاعتدال، و ضاعت الحقوق و تصير في مرتبة الاضمحلال، و لم يبق فرق بين إحسان المحسن و إسائة المسيء في كلّ حال، بل لكان النفع ضرراً و الضرر نفعاً، فإنّ الخير و الإحسان في أكثر الأحوال يوجب المشقة و المضرة في الحال، و نقصان القوة و فوات المال، و اللذة بحب الدنيا في المعاجل و في الحال، و الشرّ و الإسائة على خلاف هذا المنوال، فلا بدّ من نشأة أخرى يقع فيها مجازات الأفعال و مكافات الأعمال، و انتقام المظلوم عن الظالم، لم يحكم القادر المتعال، و إرضاء ذوي الحقوق بالنسبة إلى حقوقهم بالوصل و الإيصال، و ذلك الاستدلال في آيات: كقوله تعالى في سورة يونس: ﴿ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَغَدَ لِلَّهِ حَقٌّ أَنْهُ يَبْدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ ﴾^(٢) وفي طه: ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيَجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا

(١) ق: ١٥.

(٢) يونس: ٤.

تَسْمِعُ ﴿^(١)﴾ وقوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ ^(٢) وهذه الطريقة في الحقيقة عند الأنظار الدقيقة ترجع إلى إثبات الغايات للموجودات، فإنَّ للأشياء الطبيعية غايات تتوجَّه إليها في الحركات و الإنقلابات، و هي نهاياتها بالذات، و تلك النهايات أيضاً موجودات طبيعية تتوجَّه إلى ذاتية أخرى من الغايات، و هكذا حتَّى يحصل الانتقالات من دار الزوال إلى دار القرار، و من الطبايع إلى الحقائق، و من الحركة إلى السكون.

و سابعها: الاستدلال بحياء الاموات فى الدنيا على صحَّة الحشر و نشر البريات. فمنها خلقه آدم ابتداءً من غير مادة لاب و أم على ما يجرى به العادات و منها قصة البقرة فى سورة البقرة و هو قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾. ^(٣) و منها قصة الخليل: ﴿رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾. ^(٤) و منها قوله تعالى: ﴿وَكَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ﴾ ^(٥) و منها قصة اصحاب الكهف حيث قال: ﴿إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾. ^(٦) و منها قصة أيوب حيث قال: ﴿وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ﴾. ^(٧) و يدل على أنه تعالى أحياءهم بعد أن ماتوا. و منها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى من احياء الموتى و قال: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَنفُخُ فِيهِ﴾. ^(٨) و منها قوله تعالى: ﴿وَ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ

(١) طه: ١٥.

(٢) ص: ٢٧، ٢٨.

(٣) البقرة: ٧٣.

(٤) البقرة: ٢٦٠.

(٥) البقرة: ٢٥٩.

(٦) الكهف: ٢١.

(٧) الانبياء: ٨٤.

(٨) مائده: ١١٠.

ولم يك شيئاً^(١) فهذه اصول طرق الدلائل على اثبات المعاد و حقيقته على نحو الاجمال.

الفصل السادس عشر: دفع المناقضات

لابد للمفسر المتدبر أن يتذكر و يتدبر في القرآن تدبراً جليلاً، و يتفكر في معانيه و مؤداه تفكيراً جميلاً، و ينظر إلى التناقض الصوري بين الآيات، و يدفعه حتى لا يجد الخصم إلى نقضه سبيلاً، بل يتذكر مناقضة بعض الروايات مع الآيات و يدفعها دفعاً نبيلاً، و لا يهمل أمثال ذلك كثيراً و لا قليلاً، حتى لا يصير كلام الملك المئان للنقض منزلاً و مقيلاً، فلا بد أن ينظر في الآيات و في الروايات و الاعتقادات عند التفسير نظراً عريضاً عميقاً طويلاً، فربما يكون ظاهر آية خلاف ضرورة عقل، أو خبر أو آية، أو ضرورة دين، أو ضرورة مذهب، فلا بد لدفعه كفيلاً، و لا رب أن القرآن لا يحوم حوله نقض و لا خلاف، و لا ترى فيه قولاً عليلاً، و إن كان هذا القرآن عند الإمعان قولاً ثقيلاً، و لنذكر نبذاً من وجوه دفع المناقضات ليكون لك هادياً و دليلاً.

و اعلم أن رفع التناقض إما بالعموم و الخصوص، فحمل العام على الخاص يكون لدفع النقض و كيلاً، و إما أن العقل الجازم أو الإجماع الحازم أو الخبر المتواتر الصريح على خلاف ظاهر القرآن، فيكون الحمل على المجاز في دفع التناقض مفرراً حسناً جزيلاً.

و ربما يرد في رفع التناقض حديث عن أرباب العصمة، فيكون اتباع الحديث في قمع التوهم الخبيث أقوم قليلاً، و ربما يحكم العقل القاطع الدافع للتناقض بوجه و جيه متوجه فتبتل إليه بتبتيلاً، و ربما يدفع المناقضة بالنسخ الثابت بطرقه

فأخذ بالناسخ أخذاً ويلاً^(١)، والمنسوخ حيثنذ في مقام العمل بالطرح منسوج فيكون كثيراً مهياً^(٢)، وقد يكون التوهم التناقض مرتفعاً باختلاف الأحوال والأزمنة والأمكنة، فينزل التنزيل عليه تنزيلاً.

الآية الأولى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٣) وهذا الآية بحسب الظاهر يناقض قوله تعالى: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسْتَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٤) فالآية الأولى تدل على عدم حمل نفس وزر نفس أخرى والثانية تدل على حمل الكفار أثقالاً وأوزاراً مع أثقالهم، ولا يخفى توهم التناقض ظاهراً بين الآيتين ويندفع بذكر حديث في البين وهو ما رواه أبو اسحاق المشي المذكور في علل الشرايع للصدوق^(٥) وغيره قال: قلت للإمام الباقر محمد بن علي عليه السلام يابن رسول الله: أخبرني عن المؤمن من شيعة أمير المؤمنين عليه السلام إذا بلغ كمل في المعرفة هل يزني؟ قال عليه السلام: لا، قلت: فيلوط: قال: لا، قلت: فيسرق؟ قال: لا، قلت: فيشرب خمرأ؟ قال: لا، قلت: فيذنب ذنبأ؟ قال: لا، فتحيّرت من ذلك وكثر تعجّبي منه قلت: يابن رسول الله إنني أجد من شيعة أمير المؤمنين ومن موابيكم من يشرب الخمر، يأكل الربا، و يزني، و يلوط، و يتهاون بالصلاة و الزكاة و الصوم و الحجّ و الجهاد، حتّى أنّ أخاه المؤمن يأتيه في حاجة يسيرة فلا يقضيها له، فكيف هذا يابن رسول الله عليه السلام و من أي شيء هذا؟ قال: فتبسّم الإمام عليه السلام و قال يا أبا إسحاق: هل عندك شيء غير ما ذكرت؟ قلت: نعم يابن رسول الله، و إنني أجد الناصب الذي لا أشك في كفره، يتورّع عن هذه الأشياء

(١) ويلاً: يعني سخت.

(٢) كثيراً مهياً: يعني تلّ ريك پاشيده شده و اين تشبيه است.

(٣) الأنعام: ١٦٤.

(٤) العنكبوت: ١٣.

(٥) علل الشرايع ص: ٦٠٦، الباب الأخير منه مع اختلاف في العبارة. بحار الأنوار ج ٥: ٢٢٨ حديث: ٦.

لا يستحل الخمر، ولا يستحل درهماً لمسلم، ولا يتهاون بالصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد، ويقوم بحوايج المؤمنين والمسلمين لله وفي الله تعالى فكيف هذا؟ ولم هذا؟ فقال ﷺ: يا إبراهيم لهذا أمر باطن، وهو سرّ مكنون وباب مغلق مخزون، وقد خفي عليك وعلى كثير من أمثالك وأصحابك، وأنّ الله عزّ وجلّ لم يأذن أن يخرج سرّه وغيبه إلا إلى من يحتمله وهو أهله، قلت: يا ابن رسول الله إنّي والله متحمّل لأسراركم ولست بمعاند ولا ناصب، فقال ﷺ: يا إبراهيم نعم أنت كذلك، ولكن علمنا صعب مستصعب، لا يحتمله إلا ملك مقرب، أو نبي مرسل، أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان، وإنّ التقية من ديننا ودين آبائنا، ومن لا تقية له فلا دين له، يا إبراهيم لو قلت إنّ تارك التقية كتارك الصلاة لكنت صادقاً، يا إبراهيم إنّ من حديثنا وسرنا وباطن علمنا ما لا يحتمله ملك مقرب، ولا نبي مرسل، ولا مؤمن ممتحن، قلت: يا سيدي ومولا فمن يحتمله إذا؟ قال: من شاء وشئت، ألا من أذاع سرنا إلا إلى أهله فليس منّا ثلاثاً، ألا من أذاع سرنا أذاقه الله حرّ الحديد، ثمّ قال: يا إبراهيم خذ، ما سئلتني علماً باطناً مخزوناً في علم الله تعالى الذي حباه الله رسوله وحباه رسوله ﷺ وصيه أمير المؤمنين ﷺ، ثمّ قرأ هذه الآية: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾^(١) ويحك يا إبراهيم إنك قد سئلتني عن المؤمنين من شيعة مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، وعن زهاد الناصبة وعبّادهم، ومن هاهنا قال الله عزّ وجلت: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾^(٢) ومن هاهنا قال الله عزّ وجلّ: ﴿غَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ تَصْلِي نَارًا حَامِيَةً تُسْقَى مِنْ غَيْرِ آنِيَةٍ﴾^(٣) وهذا الناصب قد

(١) الجن: ٢٦.

(٢) الفرقان: ٢٣.

(٣) الغاشية: ٣-٥.

جبل على بغضنا، و ردّ فضلنا، و يبطل خلافة أئمتنا أمير المؤمنين عليه السلام، و ثبت خلافة معاوية و بني أمية، و يزعم أنهم خلفاء الله في أرضه، و يزعم أن من خرج عليهم و جب عليه القتل، و يروي في ذلك كذباً و زوراً و يروي أن الصلاة جائزة خلف من غلب و إن كان خارجياً ظالماً، و يروي أن الحسين بن علي عليه السلام كان خارجياً على يزيد بن معاوية عليهما اللعنة، و يزعم أنه يجب على كل مسلم أن يدفع زكاة ماله إلى السلطان و إن كان ظالماً، يا إبراهيم هذا كله ردّ على الله عزّ و جلّ و على رسول الله صلى الله عليه و آله، سبحانه الله قد افتروا على الله الكذب، و تقولوا على رسول الله صلى الله عليه و آله الباطل، و خالفوا رسوله و خلفائه، يا إبراهيم لأشرحنّ لك هذا من كتاب الله الذي لا يستطيعون له إنكاراً و لا منه فراراً، و من ردّ حرفاً من كتاب الله فقد كفر بالله و رسوله، فقلت: يابن رسول الله إن الذي سئلتك في كتاب الله تعالى؟ قال: نعم، هذه الذي سئلتني في شيعة أمير المؤمنين عليه السلام و أمر عدوّه الناصب في كتاب الله عزّ و جلّ، قلت: يابن رسول الله هذا بعينه؟ قال: هذا بعينه في كتاب الله الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(١) يا إبراهيم اقرأ هذه الآية ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كِبَآئِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ﴾^(٢) أتدرى ما هذه الآية؟ قلت: لا، قال عليه السلام: اعلم أن الله خلق أرضاً طيبة طاهرة، و فجّر فيها ماء عذباً زلالاً فراتاً سايعاً، فرض عليها ولايتنا أهل البيت فقبلتها فأجرى عليها ذلك الماء سبعة أيام، ثم نصب^(٣) عليها ذلك الماء بعد السابع فأخذ من صفوة ذلك الطين طيناً، فجعله طين الأنمة عليه السلام، ثم أخذ جلّ جلاله ثقل ذلك الطين فخلق منه شيعتنا و مجبونا من فضل طينتنا، فلو

(١) فصلت: ٤٢.

(٢) النجم: ٣٢.

(٣) نصب: أي نزع ماؤه و نشف.

ترك طيبتكم كما ترك طيبتنا لكتتم أنتم ونحن سواء، قلت: يابن رسول الله ما صنع بطيبتنا؟ قال: مزج طيبتكم و لم يمزج طيبتنا، قلت يابن رسول الله بماذا مزج طيبتنا؟ قال ﷺ: خلق الله عز وجل أرضاً سبخة خبيثة مُتَيْتَن، وفجر فيها ماءً أُجَاجاً مالِحاً آسناً، ثم عرض عليها جلّت عظمتها ولاية أمير المؤمنين ﷺ، فلم يقبلها وأجرى ذلك الماء عليها سبعة أيام، ثم نضب ذلك الماء عنها، ثم أخذ من كدورة ذلك الطين المتين الخبيث و خلق منه أئمة الكفر والطغاة والفجرة، ثم عمد إلى بقية ذلك الطين فمزجه بطيبتكم، و لو ترك طيبتهم على حاله و لم يمزج بطيبتكم ما عملوا أبداً عملاً صالحاً، و لا أدوا أمانة إلى أحد، و لا شهدوا الشهادتين، و لا صاموا، و لا صلّوا، و لا زكّوا، و لا حجّوا، و لا شبّهوكم في الصور أيضاً، يا إبراهيم ليس شيء أعظم على المؤمن أن صورة حسنة من عدوّ من أعداء الله عز وجل والمؤمن لا يعلم أن تلك الصورة من طين المؤمن و مزاجه، يا إبراهيم ثم مزج الطينان بالماء الأول و الماء الثاني فما تراه من شيعتنا و محبينا من ربا و زناً و لواطه و خيانة و شرب خمر و ترك صلاة و صيام و زكاة و حجّ و جهاد فهي كلّها من عدوّنا الناصب و سنخه و مزاجه الذي مزج بطيبتته، و ما رأيته في هذا العدو الناصب من الزهد و العبادة و المواظبة على الصلاة و أداء الزكاة و الصوم و الحجّ و الجهاد و أعمال البرّ و الخير فذلك كلّه من طين المؤمن و سنخه و مزاجه، فإذا عرض أعمال المؤمن و أعمال الناصب على الله يقول الله عز وجل: أنا عدل لا أجور، و منصف لا أظلم، و عزّتي و جلالتي و ارتفاع مكاني ما أظلم مومنًا بذنب مرتكب من سنخ الناصب و طينه و مزاجه هذه الأعمال الصالحة كلّها من طين المؤمن و مزاجه، و الأعمال الرويّة التي كانت من المؤمن من طين العدو الناصب، ويلزم الله تعالى كلّ واحد منهم ما هو من أصله و جوهره و طيبتته، و هو أعلم لعباده في الخلائق كلّهم افترى هاهنا يا إبراهيم ظلماً أو جوراً أو عدواناً ثم قرأ ﷺ:

﴿ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهَا إِنَّا إِذَا لَطَالُمُونَ ﴾^(١).

يا إبراهيم إنَّ الشمس إذا طلعت فبدأ شعاعها في البلدان كلها، أهو باين من القرصة أم هو متصل بها شعاعها يبلغ في الدنيا في المشرق والمغرب، حتى إذا غابت يعود الشعاع و يرجع إليها، أليس ذلك كذلك؟ قلت: بلى يابن رسول الله ﷺ، قال: فكذلك كل شيء يرجع إلى أصله وجوهره وعنصره، فإذا كان يوم القيامة ينزع الله تعالى من العدو الناصب سنخ المؤمن ومزاجه وطيبته وجوهره وعنصره مع جميع أعماله الصالحة ويرده إلى المؤمن، وينزع الله تعالى من المؤمن سنخ الناصب ومزاجه وطيبته وجوهره وعنصره من جميع أعماله السيئة الرديئة ويرده إلى الناصب عدلاً منه جلَّ جلاله وتقدست أسمائه، ويقول للناصب لا ظلم عليك، هذه الأعمال الخبيثة من طيتك ومزاجك وأنت أولى بها، وهذه الأعمال الصالحة من طين المؤمن ومزاجه وهو أولى بها: ﴿ أَلْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾^(٢) افتري هاهنا فاضلاً، ثم قال ﷺ: أزيدك بياناً في هذا المعنى من القرآن؟ قلت: بلى يابن رسول الله، قال ﷺ: أليس الله عز وجل يقول: ﴿ الْحَبِيبَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ لِلْطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّزُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾^(٣) وقال عز وجل: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُخْشَرُونَ * لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكَبَهُ جَمِيعاً فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾^(٤) فقلت: سبحان الله العظيم ما أوضح ذلك لمن فهمه وما أعمى قلوب هذا الخلق المنكوس عن معرفته، فقال ﷺ: يا إبراهيم من هذا قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾^(٥)

(١) يوسف: ٧٩.

(٢) غافر: ١٧.

(٣) النور: ٢٦.

(٤) الأنفال: ٣٥، ٣٦.

(٥) الفرقان: ٤٤.

ما رضي الله تعالى أن يشبههم بالحمير و البقر و الكلاب و الدواب حتى زادهم فقال: ﴿ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ يا إبراهيم قال الله عز و جل ذكره في أعدائنا الناصبة: ﴿ وَ قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا ﴾^(١) و قال عز و جل: ﴿ يَخْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُخْسِنُونَ صُنْعًا ﴾^(٢) و قال جل جلاله: ﴿ يَخْسِبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ أَلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾^(٣) و قال جل و عز: ﴿ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ... ﴾^(٤) ثم ضرب مثلاً آخر: ﴿ أَوْ ظَلْمَآتٍ فِي بَحْرِ لُجِّي يَفْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ قَوْفِهِ مَوْجٌ مِنْ قَوْفِهِ سَحَابٌ ظَلْمَآتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرِيهَا وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾^(٥) ثم قال ﷺ: يا إبراهيم أزيدك في هذا المعنى من القرآن؟ قلت: بلى يا بن رسول الله، قال ﷺ: قال الله تعالى: ﴿ فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾^(٦) يبدل الله سيئات شيعتنا حسنات، و حسنات أعدائنا سيئات، يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد لا معقّب لحكمه و لا رادّ لقضائه، لا يسئل عما يفعل و هم يسئلون، هذا يا إبراهيم من باطن علم الله المكنون و من سرّه المخزون، ألا أزيدك من هذا الباطن شيئاً في الصدور؟ قلت: بلى يا بن رسول الله، قال ﷺ: ﴿ وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَ مَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * وَ لَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَ أَنْقَالَاَ مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَ لَيَسْئَلَنَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾^(٧) والله الذي لا إله إلا هو فالتق الإصباح فاطر السماوات و الأرض لقد أخبرتك بالحق و أنبأتك بالصدق

(١) الفرقان: ٢٣.

(٢) الكهف: ١٠٤.

(٣) المجادلة: ١٨.

(٤) النور: ٣٩.

(٥) النور: ٢٤.

(٦) الفرقان: ٧٠.

(٧) العنكبوت: ١٢، ١٣.

والله أعلم وأحكم. الحديث. وهذا مما ذكره الكاشاني في الوافي ثم أوله بتأويل طويل تركت ذكره حذراً من كون ذلك تفسيراً للحديث بالرأى العليل من غير دليل، وقد ذكرته في كتاب مواعظ المتقين من شاء راجع إليه. وبالجمله فالتناقض المتوهم بين الآيتين اندفع بالخبر المذكور في البين.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ...﴾^(١) وهذه الآية تناقض بحسب التوهم مع الأخبار الثابتة في الدين والمذهب من الشفاعة وقبولها، بل دل عليها قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(٢).

والجواب: ما ورد عن الإمام العسكري من أن عدم قبول الشفاعة عند الموت بتأخيرها، وأما في القيامة فنحن نشفع لشيعتنا مع أن ﴿مَنْ ذَا الَّذِي خَاصَّ وَالْآيَةُ السَّابِقَةُ عَامَّةً، تَعْمُ الْإِذْنَ وَعَدَمُهُ فَافْهَمُ.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾^(٣) وقوله: ﴿فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ﴾ دلّت على تحقّق السؤال من الملك العلّام يوم القيام عن الأنام، وهذا يناقض في الأوهام مع آية في سورة الرحمن: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾^(٤) لأنّها دلّت على عدم السؤال يوم القيام.

والجواب عن النقض في المقام بوجوه حسنة عذبة في الأفهام: أولها: أن للأنام عند جزاء الحسنات والآنم مواقف، فلعلّ الأولى من الآيتين تختصّ بموقف يعلمه الملك العلّام، ومورد الآية الآخر موقف آخر، فاختلف المكان فاندفع التناقض بلا كلام.

(١) البقرة: ٤٨.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) التكاثر: ٨.

(٤) الرحمن: ٣٩.

و ثانيها: أنَّ عدم السؤال عامّ يشمل جميع الأحوال و جميع الأعمال و الاعتقادات و جميع أزمنة القيامة على الدوام، و السؤال خاصّ بالسؤال عن شيءٍ خاصّ كالنعيم و ولاية الإمام، فيبنى العام على الخاصّ فيندفع النقض، و يكون مدلول الآيات في غاية الإحكام.

و ثالثها: أنَّ عدم السؤال مختصّ بشيعة أذنب و لم يتب و مات، فيعذب في البرزخ ولا يبقى له ذنب يوم القيامة، حتّى يسئل عنه خالق الأنام، و هذا هو المنصوص الوارد عن عليّ بن موسى عليه السلام، فلا تناقض في المقام و يندفع خطرات الأوهام.

الرابعة: قوله تعالى: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾^(١) دلّ على وجوب الجهاد و الإكراه و الإجبار للعباد على طريق الرشاد و نحو ذلك من آيات داخله في هذا العدد، و ذلك الحكم يناقض ظاهراً قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٢) فإنّه يدلّ على عدم جواز الإجبار و الإكراه، و أنَّ الدين مبنيّ على الاختيار.

و الجواب عن ذلك بوجوه:

أولها: دفع التناقض بملاحظة مورد النزول، حيث نزل الإكراه في أنصاريّ تنصّر ولداه فالزهمما على دين الرسول فنزلت الآية، فهي خاصّة بأهل الكتاب عند أداء الجزية و الوصول.

و ثانيها: ما عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم القميّ^(٣): من أنّه لا يكره أحد على دينه إلّا بعد تحقّق حقّية الدين و الحصول، و قد تبينّ الرشد من الغي، و الهدى من الضلالة بدلالة العقول، فالإكراه حينئذ معقول.

(١) التوبة: ٧٣، و التحريم: ٩.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) تفسير القميّ ١: ٨٤.

و ثالثها: أَنَّ الإكراه في الحقيقة إلزام الغير فعلاً لا يرى فيه خيراً فتحمله على حمل الذلول، ولكن تميّز الإيمان عن الكفر بالآيات البينات بحيث يورث التدين والقبول، فلا إكراه حيثئذ عند أرباب العقول.

ورابعها: أَنَّ قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ﴾ عامٌ منسوخ بقوله: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ﴾ وهذا الوجه عن جمع من العامة منقول، ولكن لم ينقل عن آل الرسول وأولاد البتول، فليس عن سائر الأجوبة عدول.

وخامسها: أَنَّ معنى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ أَنَّ من دخل في دين المسلمين بعد وقوع الحرب في البين، إذا رضي بعد الحرب بالتدين بالدين المبين وصَحَّ لديه أَنَّ الدين عن البطلان معزول، و حَقِّقْتُهُ بالبراهين مدلول، فلا تنسبوا إسلامه إلى الإكراه ولا تقولوا: إِنَّ إسلامه بالجبر محمول، لأنَّ فعل المسلم على الصَّحة محمول. و سادسها: أَنَّ الدين عبارة عن مجموع الأفعال والعقائد والأفعال. والإكراه على الدين بمعنى الجميع غير معقول، فالكلام على سبيل السلب بانتفاع الموضوع مصنوع ومجعول، إذ من جملة الأجزاء العقائد، ولا يعلمه إلَّا العالم بما في السرائر وما في العقول، وأما الجهاد والإكراه والإجبار بالنسبة إلى العباد فإنَّما هو على الأقوال والأعمال، وهذا وجه مرضي مقبول.

وسابعها: أَنَّ المراد بالدين التشيع و ولاية الأئمة، لأنَّ لحديث ابن أبي يعفور مشمول، و هو مرضي أرباب العقول من الفحول، إذ مرَّ أَنَّ المطلق على الفرد الكامل محمول، والكامل من الدين ولاية الإمام من أولاد فاطمة البتول، فالتناقض في معرض البُطُول والأقوال، إذ الإكراه على التشيع في الشرع ليس بمفعول.

و ثامنها: ما قاله بعض الفحول و هو صدر محقق المعاضل لأرباب المعقول، بيانه أَنَّ الدين هو الدين الكامل، و هو الترقِّي إلى مقام الفعل بالمستفاد من عالم الهبوط والنزول، و لا ريب أنَّه لا يجبر على ذلك من كان في مقام النكول، وإنَّما

الجهاد لقبول الإسلام الظاهري بالنسبة إلى من كان في مقام الكفر و النكول، لا على البلوغ بمقام العز و القرب و الوصول.

الخامسة: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(١) فيتوهم التناقض بينه و بين قوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(٢) فالكلام الأول على عدم محو آثار الشر دال، و الثاني يدل على أن السيئات عند مقابلة الحسنات في معرض الزوال. و الجواب: أن الأول عام، و الثاني خاص، و حمل العام على الخاص طريقة أرباب المقال، فاندفع في مقام النقض القيل و القال، و ليس للأوهام تصرف في هذا المجال.

السادسة: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾^(٣) قد يتوهم انتقاضه بقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٤) فإذا كان التكليف العسر منفيًا عن القادر المتعال فكيف بما لا يطاق؟

و الجواب: أن المراد عدم العقاب و العذاب و النكال الذي لا طاقة للعباد تحمله فيدعو العبد بأن لا يعذبه و لا يدخله في زمرة الكفرة بأسوء حال.

السابعة: قال الله في سورة النساء: ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٥) إلى أن قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ الآية و توهم التناقض في المقام ظاهر لدى الأعمام.

و الجواب: أن كون الحسنة من الله الملك العلام تفضلاً منه و امتناناً و امتحاناً للأنام، و كون السيئة من النفس، لأنها ميالة إلى اللعب و اللهو و الشهوة على

(١) الزلزال: ٧.

(٢) هود: ١١٤.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

(٤) النساء: ٧٨، ٧٩.

(٥) النساء: ٧٨، ٧٩.

الدوام، ولا ينافي كون الكلّ من الله، إذ المراد كونه منه إيجاباً أو إيصالاً للأثام، غير أنّ الحسنة إحسان و امتحان، و السيئة مكافاة وانتقام، فعن عليّ بن إبراهيم بن هاشم القميّ^(١) عن الأئمة^(عليهم السلام): إنّ الحسنات في كتاب على وجهين يرام: أحدهما: سعة الرزق والصحة والسلامة عن الآلام.

و ثانيهما: صدور أفعال لطاعة الله الملك العلّام، وكذلك السيئات تطلق على الأمراض و شدايد الأيام، و الأفعال التي يستحقّ لها للانتقام، فالمراد بهما ذلك في المقام، أي يمكن إرادة الطاعة و الآثام، و يمكن إرادة النعمة و الآلام، و يندفع توهم النقض على كلّ تقدير بلا كلام، ثمّ قوله: ﴿مَا أَصَابَكَ﴾ إمّا الخطاب لخير الأنام بناءً على كونه مقولاً للمنافقين اللّثام، أو باعتبار إيتاءك أعني واسمعي يا جاره، كما مرّ فيه الكلام، و إمّا الخطاب إلى الأنام أي ما أصابك يا إنسان فيتمّ المرام.

الثامنة: أنّ الأنبياء معصومون عن الآثام بدلالة إجماع الشيعة في الأيام، و دلالة العقل الجازم في هذا المقام، و إليه الإشارة أيضاً في كلام الله الملك العلّام، و قد أثبت مسألة العصمة في منظومتي المسمّاة بالفرائد في إثبات نبوة سيّد الأنبياء العظيم، و شرحي عليها بما لا مزيد عليه للكلام، و هذا الحكم المستفاد من الإجماع و العقل و الكتاب و الأخبار الواردة عن الإمام منقوض بآيات تدلّ بظاهرها على وقوع العصيان عن الرسل الكرام. و يدفع هذه المناقضة بجواب إجماليّ و حلّ تفصيلي.

أمّا الجواب الإجماليّ المحقّق عند الأعلام فهو أنّ الحمل على المجاز متعيّن بقراين تدلّ على المرام، فالمراد ترك الأولى من ارتكاب المكروه أو ترك المندوب دون فعل الحرام، كما يقال. و يدور على ألسنة الأعلام من أنّ حسنات الأبرار سيئات المقرّبين، و ذلك كما اشتهر أنّ صالحاً نظراً إلى امرأة جميلة فرمى

بسهام من جانب خالق الأنام، و نودي أنك نظرت بعين الاعتبار فرميناك بسهم الأدب و لو نظرت بعين الشهوة لقتلناك بلا كلام.

الجواب التفصيلي لإزاحة الاستتار المفيد لشعشعانية الأنوار على سبيل الاختصار فيتوقف على ذكر تلك الآيات من كلام الملك الجبار.

فمنها: قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ﴾^(١) خطاباً في سورة الفتح للنبي المختار عليه و على آله صلوات الله الجبار.

و الجواب: أن المراد ذنب الأمة التي تحملها رسول الملك الغفار، أو المراد الذنب بحسب اعتقاد قريش يعني فتحنا لك مكة لنغفر الذنوب التي عليك باعتقاد الكفار، و هذا في مقام التشنيع على الأشرار.

و منها: قوله عمّ طوله في سورة والضحي ﴿وَجَدَكَ ضَالًّا فَهْدَى﴾^(٢) مع أن النبي معصوم عن الضلالة و العثار.

و الجواب: أن المراد كنت ضالاً في قومك لا يعرفون لك القدر و المقدار، فهدهم إلى معرفتك، و هدهم بك في الأعمال و الآثار. أو أن المراد أنك كنت ماهية من الماهيات فجعلك الله حبيباً و صفيّاً و نوراً لأنوار. أو المراد ضلّ عن الطريق حال العبادة أو حال الهجرة فهده الله إلى الصراط المستقيم المختار، و الأول مروي عن الأئمة الأخيار الأبرار.^(٣)

و منها: قوله عمّ طوله: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾^(٤) ظاهره ظنّ يونس بعدم قدرة الملك الجبار.

والجواب: أن «قَدَرَ» أصله قَتَرَ أبْدَلَ التاء بالدال كما هو يدن العلماء الكبار،

(١) الفتح: ٢.

(٢) الضحي: ٧.

(٣) بحار الأنوار ١١ / ٨١.

(٤) الأنبياء: ٨٧.

ومعناه ضيق الرزق لا القدرة المرادفة للاختيار.

ومنها: قوله عمّ طوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبِيتُنَا لَقَدْ كِدْتَ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾^(١).
والجواب عنه وعن إضرابه أن ذلك من باب «إيّاك أعني واسمعي يا جاره»،
فلا خلل ولا عثار.

ومنها: قوله عمّ طوله: حكاية عن موسى ﴿فَعَلْتُهُ إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾^(٢)
والجواب: أنّه قد ورد عن الأئمة الخيار أن المراد من الضلال الجهل عن
الطريق لا الضلال عن دين الله الملك الجبار.

وقد يورد عليه بأنّ الجهل عن الطريق لا يكون للقتل من الأعداء.
ويجاب بأنّ الكلیم ورّى عن فرعون الغدار وأصحابه الأشرار فأتى بكلام
قصد منه الضلال عن الطريق في الأسرار، وفهم منه فرعون الجهل عن الدين
الحقّ الذي عليه المدار.

ومنها: قوله عمّ طوله: حكاية عن النّبي الجليل إبراهيم الخليل: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً
فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾^(٣) ولم يكن سقمه بمتحقّق ومستقيم، فيكون كذباً
في الأنظار.

والجواب: أنّ قومه كانوا من عبدة الكواكب في الجهار، فنظر الخليل إلى
النجوم فقال: إنّي سقيم بسقم روحانيّ لعبادتكم النجوم الكبار. أو المراد الألم
الروحانيّ لما رأى في النجوم، واستفاد قتل الحسين سبط الرسول المختار، وقد
ورد هذا في روايات الأئمة الأبرار.

ومنها: قوله عمّ طوله: حكاية عنه أيضاً: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ

(١) الإسراء: ٧٤.

(٢) الشعراء: ٢٠.

(٣) الصّافات: ٨٨، ٨٩.

هَذَا رَبِّي ﴿١﴾ و هو الشرك و الكذب و الظلم، و كيف يصدر ذلك عن رسول هو للهداية منار.

و الجواب: أن هذا على سبيل الاستفهام الذي هو للإنكار، و لذا رجع عن هذا الكلام، و استدلّ بالأقول الذي هو لغير الواجب من الأغيار. أو المراد الردّ على الخصم على سبيل المجادلة بالتي هي أحسن لا أنه صدر عنه بالنسبة إلى ألوهية الكواكب الأقرار، فجعل نفسه رفيقاً لهم أولاً ثم أزال أوهامهم بالنظر الصادر عن أولى الأبصار كما قال: ﴿ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ (٣).

و منها: قوله حكاية عنه أيضاً: ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ (٣) فصدر الكذب عن الخليل إذ لم يفعل ذلك كبيرهم، بل صدر ذلك عن نفسه كما شهد به كلام الملك الجبار.

و الجواب: أن الكلام مسوق للاستفهام على سبيل الإنكار، و نفيّاً لقدرة معبود الأشرار، أو أن المراد من كبيره نفس الخليل، فإنه في الرتبة من الكبار. لا يقال: ينافي ذلك ضمير (هُمْ) الذي هو لذوي العقول، و الأصنام من غير ذوي العقول بلا عثار.

لأننا نقول: هذا بناءً على اعتقاد الأشرار، فإنهم كانوا يعتقدون أن الأصنام من ذوي العقول و الاقتدار، أو أن كبيرهم ليس من المطلق بمضبوط، بل هو منوط و مقيد و مشروط بقوله: ﴿ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ و مفهومه أنهم لا ينطقون فلم يكن منهم هذا الفعل و الأصدار، و هذا الجواب منقول عن علم الهدى السيد المرتضى الذي فضله كالشمس في رابعة النهار، و قد صرح به أيضاً في بعض الأخبار الصادرة

(١) الأنعام: ٧٦.

(٢) سبأ: ٢٤.

(٣) الأنبياء: ٦٣.

عن آل الرسول المختار. أو أَنَّ كلام الخليل صدر على سبيل الاستهزاء بالكفار حيث اعتقدوا أَنَّ الصنم فاعل مختار. وإلإسناد على سبيل الإِسناد المجازي من باب الإِسناد إلى السبب الموجب للإصدار، يعني أَنَّكم كنتم تعظمون كبيرهم في السرّ و الجهار، فهذا صار سبباً لغضبي و لكسري للأصنام الساقطة عن درجة الاعتبار، فهذه وجوه خمسة يندفع بها هذه العويصة بلا عثار.

ومنها: قوله عمّ طوله: ﴿عَأْنَتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلَهَيْنِ﴾^(١).

و الجواب: أَنَّ المراد من قوله: ﴿لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ ليس هو المعنى المراد من السؤال بل معناه إِنَّه ليس على دينك و طريقتك فلا يرد نقض في هذا المجال. و منها: قوله في حق يوسف الصديق: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾^(٢) أي همّ يوسف بالزنا بها كما همّت به.

و الجواب: أَنَّ زليخا همّت بالزنا الذي هو من قبيح الأفعال، و همّ يوسف بقتلها إن أصرت على تلك الحال. أو قصدت زليخا أن يزني به و همّ يوسف بأن لا يزني خوفاً من القادر المتعال، أو لولا أن رأى يوسف برهان ربّه لكان يهمّ بالزنا و لكن رأى فلم يهمّ، فقوله: ﴿هَمَّ﴾ جواب ﴿لَوْلَا﴾ قدّم عليه بقرينة الحال، بل يؤيد ذلك قوله: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ الشُّوءَ وَ الْفُحْشَاءَ﴾ فالقرينة حينئذ قرينة مقال.

ومنها: قوله عمّ طوله: ﴿وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^(٣).

و الجواب: أَنَّ العصيان هو ترك الأولى لا ارتكاب الحرام من الأفعال و النهي في قوله: ﴿لَا تَقْرَبَا﴾ نهى تنزيهياً كما صرح به أرباب الكمال. أو أكل آدم من الشجرة التي كانت بقرب المنهي عنها، و لم يأكل من المنهي

(١) المائدة: ١١٦.

(٢) يوسف: ٢٤.

(٣) طه: ١٢١.

عنها فيحثذ النهي للتحريم بلا تجوز وإن تجوز في ﴿عَصَى﴾.

ومنها: قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾^(١) وقوله في سورة البقرة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢) وقوله في سورة السجدة: ﴿قُلْ إِنِّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً النَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾^(٣). وفي سورة النازعات: ﴿ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمْ السَّمَاءُ بَيْنَهُمَا * رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيْنَهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحِيهَا * وَالْأَرْضُ بَعْدَ دَحْيِهَا﴾^(٤).

وفي الكافي عن عبد الله بن سنان^(٥) عن الصادق عليه السلام قال: «إِنَّ الله خلق الخير يوم الأحد وما كان ليخلق الشر قبل الخير، وفي يوم الأحد والاثنين خلق الأرضين، وخلق أقواتها في يوم الثلاثاء، وخلق السماوات يوم الأربعاء و يوم الخميس، وخلق أقواتها يوم الجمعة وذلك قول الله عز وجل: ﴿خلق السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾^(٦) وفي بين تلك الآيات وبين الخبر وبينها سؤالات وإشكالات ومناقضات».

وليعلم أولاً أن المشهور أن المراد بالأيام هاهنا مقدار أيام الدنيا وهو المنصور.

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) البقرة: ٢٩.

(٣) فصلت: ٩-١٢.

(٤) النازعات: ٢٧-٣٠.

(٥) الكافي: ٨: ١٤٥.

(٦) السجدة: ٤.

و روي عن ابن عباس^(١): أنها من أيام الآخرة التي كل يوم منها كآلف سنة كما هو في القرآن مذكور، لكن بمثل هذا الخبر المسطور لا يمكن صرف الآية عن الظاهر المشهور، كما أنه على الجبر الخبير ليس بمسطور.

ثم إنه سبحانه إنما خلق في تلك المدة هذه الأمور مع أنها خلق كل ذلك في أقل من طرفة عين كان له من المقدور.

إنما لعبرة من خلقها من الملائكة، إذ الاعتبار في التدرج أكثر من الفور، كما عن بعض الأئمة مروى مذكور.

وإنما ليعلم بذلك أنها صادرة من قادر مختار عالم بالمصالح والأحكام ووجوه الأمور إذ لو حصلت من مطبوع أو موجب لحصلت في حالة واحدة، إذ هما كالمقسور المجبور.

وإنما ليعلم الناس التأني في الأمور، وعدم الاستعجال فيها هو المنظور كما عن أمير المؤمنين مروى مسطور، إذا عرفت ذلك فلنشرح في ذكر المناقضات والإشكالات.

أولها: أن اليوم من حركة الشمس وطلوعها وغروبها حاصل، فمعنى اليوم هاهنا ممّا لا يقرب بفهم الأفاضل.

و الجواب بوجه:

الأول: أن مناط تمايز الأيام وتقديرها إنما هو إلى حركة فلك الأفلاك آتِل دون السماوات السبع الأسافل، والمخلوق في ستة أيام السماوات السبع والأرض وما بينهما ممّا هو سافل دون ما قوفهما من الأكامل، ولا يلزم منه الخلأ الباطل، لتقدّم خلق الماء الذي خلق منه الجميع على الجميع، كما دلّت عليه الدلائل.

الثاني: أن المراد بالأيام الأوقات كما ذكره بعض الأوائل. نظيره قوله عمّ طوله:

﴿وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾^(١) فالإشكال زائل.

الثالث: أن المراد مقدار ستة أيام، لو كان هناك شمس و فلك و حركة و زمان لكان مقدار زمان الخلق مقدار ستة أيام، كما ذكره بعض الأمثال، و إلى الواحد مرجع جميع تلك المحامل، إذ قبل وجود الشمس تصوّر حقيقة اليوم ليس بحاصل، فالمراد إما مقدار من الزمان مطلقاً أو مقدار حركة الشمس هذا القدر، و على التقديرين إما مبني على موهومية الزمان منتزعاً من بقاء الملك المئان، أو من أول الأجسام المخلوقة في الأعيان كالماء، أو من الأرواح المخلوقة قبل الأجسام كما قال بعض العلماء الأعيان أو من الملائكة و هو من أضعف الأقوال.

وإما بالقول بخلق فلك متحرك قبل ذلك، بناءً على القول بوجود الزمان، و أنه مقدار حركة الفلك، فإن التجدد و التقضي و التصرّم الذي هو منشأ تحقّق الزمان عندهم في الجميع متصوّر. و قال بعض الصوفية للزمان المادّي زمان مجرد كالنفس للجسد، و للمكان المادّي مكان مجرد و هما عارضان للمجردات انتهى. و لا ريب أنه لا يمكن فهمه و خارج عن طور العقل كسائر خيالاتهم و أقوالهم. و ثانيها: أن آيات سورتي البقرة و السجدة تدلّ على تقدّم خلق الأرض على خلق السماء في الأعيان، و آيات سورة النازعات دلّت على تقدّم خلق السماء على خلق الأرض و ذلك تناقض بالعيان.

و الجواب عنه بوجه:

الأول أن خلق الأرض قبل السماء كما هو ظاهر البيان، إلا أن دحوها متأخر عن خلق السماء عند الإمعان. و يصفه و جهان:

أولهما: أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية و تسطّيح المكان، فإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة أيضاً

متأخراً عن خلق السماء.

و ثانيهما: أن الآية الأولى تدلّ على أن خلق الأرض و خلق كلّ ما فيها من الأعيان مقدّم على خلق السماء، و خلق الأشياء في الأرض لا يكون إلا بعد ما كانت مدحوة وإلا فليس فيه محلّ للإمكان.

و أجب عن الأول بأن امتناع انفكاك خلق الأرض عن دحوها غير مسلمّ عند الأذهان، و المناقشة في إطلاق خلق الأرض على إيجادها غير مدحوة مناقشة لفظيّة خارجة عن قانون أرباب الإيقان.

و عن الثاني: بأن قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا﴾^(١) يقتضي تقدّم تسوية السماء على دحو الأرض، فيكون خلق الأرض قبل خلق السماء، و خلق السماء قبل دحو الأرض فارتفع التنافي بهذا البيان.

و يرد عليه أن الآية الثالثة تقتضي تقدّم تسوية السماء على دحو الأرض. و الثانية: تقتضي تقدّم خلق الأرض بما فيها على تسويتها سبع سماوات، و خلق ما في الأرض قبل دحوها مستبعد عند سليم الأذهان. و يمكن أن يجاب بأن الخلق في الأولى بمعنى التقدير و هو شائع في العرف و لغات أهل اللسان.

أو بأن المراد بخلق ما في الأرض خلق موادّها، كما أن خلق الأرض قبل دحوها عبارة عن مثل ما ذكر من التبيان، فتكون تسوية السماء متقدّمة على دحو الأرض كما هو ظاهر الآية الثالثة بالعيان.

أو بأن يفرق بين تسويتها المذكورة في الثالثة و بين تسويتها سبع سماوات كما في الأولى، و حينئذ فتسويتها مطلقاً متقدّمة على دحو الأرض، و تسويتها سبعاً متأخرة عنه، و لعلّ هذا أوفق في الجمع.

أو بأن يقال: الفاء في قوله: ﴿فَسَوَّيْنَاهَا﴾ بمعنى «ثم» والمشار إليه بذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا﴾ هو بناء السماء وخلقها لا مجموع ما ذكر قبله. أو بأن يقال: كلمة (ثم) في الأولى للترتيب الذكري و تقديم خلق ما في الأرض في معرض الامتنان لمزيد الاختصاص، فيكون خلق ما في الأرض بعد دحوها، كما هو الظاهر، و تسوية السماء متقدمة عليه و على دحو الأرض، كما هو ظاهر الآية الثالثة، لكن هذا لا يخلو عن نوع منافرة لظاهر الآية الثانية.

و قال القاضي البيضاوي^(١): كلمة (ثم) في آيتي البقرة و السجدة لتفاوت ما بين الخلقين، و فضل خلق السماء على خلق الأرض كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢) لا للتراخي في المدة، لأنه يخالف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا﴾^(٣) فإنه يدل على دحو الأرض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء و تسويتها، إلا أن يستأنف بـ ﴿دَحِيهَا﴾ مقدراً لنصب الأرض فعلاً آخر، و دل عليه: ﴿ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً﴾ مثل تعرف الأرض، و تدبر أمرها بعد ذلك، لكنه خلاف الظاهر. انتهى.

و الوجه الثاني مما أجيب به عن أهل الإشكال: أن يقال: كلمة ﴿بَعْدَ﴾ في الآية الثالثة ليس للتأخر في الزمان و الأفعال، بل إنما هو على جهة تعداد نعماء المنعم المتعال و الأذكار لها، كما يقال: أليس قد أعطيتك و فعلت بك كذا و كذا في الأعمال، و بعد ذلك خلعتك بخلع و بلغتك الآمال، و ربما يكون بعض ما تقدم في اللفظ و المقال متأخراً بحسب الزمان و الأحوال، لأنه لم يكن الغرض الإخبار عن الأوقاف و الأزمنة، بل المراد و المآل ذكر النعم و التنبيه عليها، و ربما اقتضت الحال إيراد هذا الوجه من المقال.

(١) أنوار التنزيل ١: ٤٤.

(٢) البلد: ١٧.

(٣) النازعات: ٣٠.

و الثالث: ما ذكره الرازي^(١) وهو أن لا يكون معنى ﴿ دَحِيهَا ﴾ مجرد البسط، بل يكون المراد والمأل أنه بسطها مهيتة لنبات الأقوات، وهذا هو الذي بينه القادر المتعال بقوله تعالى: ﴿ أَخْرَجَ مِنْهَا مَائَتَهَا وَمَرْعِيهَا ﴾^(٢) وذلك لأن الاستعداد للأرض والانفعال لا يحصل إلا بعد وجود السماء حتى يصدر عنها الأفعال، فإن الأرض كالأم، والسماء كالأب، وما لم يحصل لم تتولد المواليد من المعادن والنبات والحيوان على تلك الأحوال.

والرابع: ما ذكره أيضاً من كون ﴿ بَعْدَ ذَلِكَ ﴾ بمعنى «مع ذلك» لا البعدية بحسب الأفعال، كقوله عمّ طوله: ﴿ عُتِلُّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ ﴾^(٣) أي مع ذلك، وإلا لم يستقيم المقال، وكقولك للرجال، أنتم كذا وكذا ثم أنتم بعدها كذا في الأفعال، فلا تريد الترتيب إلا بحسب الذكر والمقال. وقوله تعالى: ﴿ فَكُ رَقَبَةٍ ﴾^(٤) إلى قوله: ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾^(٥) على هذا المنوال، وهذا تقرير ما نقل عن ابن عباس وغيره من أرباب الكمال.

وثالثتها: أن مدلول خبر عبدالله بن سنان ينافي ما مر من ظواهر الآيات من جهتين: الأولى: أن ظاهر الآية أن خلق أقوات الأرض وتقديرها كان في يومين، والخبر يدل على أنه خلق أقوات الأرض في يوم، وأقوات السماء في يوم. والثانية: أن ظاهر الآية تقدم يومي خلق الأقوات على يومي خلق السماوات، والخبر يدل على تأخر أحد يومي خلق الأقوات عنهما. ويمكن أن يجاب عن الأولى بأن المراد بخلق أقوات السماء خلق أقوات أهل

(١) مفاتيح الغيب ٤٦/٣١.

(٢) النازعات: ٣١.

(٣) القلم: ١٣.

(٤) البلد: ١٣.

(٥) البلد: ١٧.

الأرض الكائنة في السماء من حيث الأسباب، من المطر، والثلج، والألواح التي يقدّر فيها الأقوات و الملائكة الموكّلين بها في كلّ باب، و يؤيّد أن ليس لأهل السماء قوت و طعام و شراب، ففي يوم واحد قدّر الأرضيّة من الأسباب و في يوم آخر قدّر الأسباب السّماويّة لأقوات أهل الأرض في كلّ باب، و في الآية وقع إلى الأرض الانتساب لكونهما لأهل الأرض بلا ارتياب، و في الخبر فصل ذلك لبيان اختلاف موضع التقديرين فلا نقض و لا عياب.

و عن الثانية: بنحو ما ذكره البيضاوي^(١) في هذا الباب من أنّ ثمّ ليس للتّراخي في المدة و الترتيب كما مرّ سابقاً فعليك الإياب.

و قال غوّاص تيار بحار الأخبار^(٢) العلامة المجلسي في الرابع عشر من كتاب البحار: أنّ من غرائب ما سنح لي أنّي لمّا كتبت شرح هذا الخبر في الكتاب اضطرّجت فرأيت أنّي أتفكّر في هذا الباب، فخطر ببالي احتمال أن يكون المراد بأربعة أيّام تمامها لا تتمّتها، و يكون خلق السماوات أيضاً من جملة تقدير أرزاق أهل الأرض في المآب فإنّها من جملة الأسباب و محالّ بعض الأسباب، كالملائكة العاملة الأطياب، و الألواح المنقوشة، و الشمس و القمر و النجوم المؤثّرة في كلّ باب بكيفيّاتها، كالحرارة و البرودة في الثمار و النبات، و تكون لفظ ثمّ في ﴿ثُمَّ اسْتَوَى﴾ للترتيب في الإخبار لتفصيل ذلك الإجمال، بأنّ يومين من تلك الأربعة كانا مصروفين في خلق السماوات، و الآخرين في خلق سائر الأسباب، و لولا أنّه سنح لي في هذه الحال لم أجسر على إثباته في الكتاب و إن لم يقصر عمّا ذكره المفسّرون من أرباب الألباب، و به يندفع الإشكال والرياب، انتهى.

(١) البيضاوي ١: ٤٤.

(٢) بحار الأنوار ٥٧: ٦٠.

ورابعتها: أنه يورد أعضال في آيات سورة السجدة حيث إن ظاهرها كون خلق السماوات والأرض وما بينهما في ثمانية أيام، مع أن ساير الآيات تدل على خلقها في ستة أيام، والثاني ظاهر بلا إشكال، أما الأول فلأنه سبحانه قال أولاً: ﴿ خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ وقال بعده: ﴿ وَجَعَلَ رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ﴾، وقال بعد ذلك ﴿ فَقَضَيْهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ فيصير المجموع ثمانية أيام، ويمكن التفصي عن تلك العويصة بوجه:

الأول ما هو المشهور من أن المراد بقوله: ﴿ أَرْبَعَةُ أَيَّامٍ ﴾ في تمة أربعة أيام، بأن يكون خلق الأرض في يومين من المسطور، وتقدير الأقوات فيها أو هو مع جعل الرواسي من فوقها والبركة فيها في يومين آخرين، فيندفع المحذور، ويؤيده بعض الأخبار كما هو في كتب الأخيار مسفور، بل الخبر المتقدم المعضل أيضاً يؤيد مضامين السطور.

الثاني: ما ذكره زبدة أفاضل الدهور صدر الحكماء والمتألهين في العصور في شرحه على الكافي من أن الأيام الأربعة مخصوصة بخلق ما على الأرض من الأمور أولها بخلق الرواسي، والثاني بخلق البركة، والثالث والرابع من المذكور بخلق الأقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والمرعى المذكورين في سورة النازعات أعني قوله تعالى: ﴿ أَخْرَجَ مِنْهَا مَائَهَا وَرَعِيَهَا ﴾ فليس في المرام قصور، فإن اليومين اللذين خلق فيهما الأرض متحدان مع ما خلق فيهما السماوات بلا ستور، إلا أن الخلق في اليوم الأول متعلق بأصل السماء والأرض، وفي اليوم الثاني بتميز بعض أجزائهما عن بعض فيصدق أن السماوات مخلوقة في يومين، ولا تزيد أيام خلق المجمع عن الستة بلا ستور.

الثالث: ما ذكره العلامة المجلسي أعلى الله مقامه في تأويل خبر عبدالله بن سنان المتقدم بأن يكون يوماً خلق السماوات والأرض داخلين في الأربعة فتذكر.

الرابع: ما ذكره بعض المحققين وهو أن يكون الأيام الأربعة في القرآن، بل اليومان الأخيران أيضاً في سورة السجدة، غير الأيام الستة التي في سائر السور متّصحة التبيان، ويؤيده تغيير الأسلوب في البيان بإيراد لفظ الخلق في سائر الآيات بالعيان، ولفظ الجعل والبركة والتقدير والقضاء سبغاً في السجدة، ويؤيده لفظ (ما بينهما) في آيات سورة ق، والتنزيل، والفرقان، فإنه سواء كان خلق الأرض وبعض ما عليها في أربعة أيام وخلق السماوات في يومين كما في التأويلين السابقين، ولا يبقى زمان لخلق ما بين السماوات والأرض كالهواء وما فيها من كائنات الجو، فلا وقت يميز وبيان، فينبغي أن يحمل على أن خلق السماوات الرافعة البنيان في يومين، وخلق الأرض في يومين، غير ما مرّ فيهما البيان، وخلق ما بينهما في يومين غير الأربعة، فيبلغ ستة بلا نقصان، كما هو ظاهر الآيات بالعيان، فتتم في هذه الستة ما في النازعات ذكره الخالق المَنَّان بقوله: ﴿عَآلَمُكُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾^(١) فيكون كلّ ما ذكره فيها متّصلاً بقوله: ﴿وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَائَتًا وَمَرْعِيهَا * وَالْجِبَالُ أَرْسَاهَا﴾^(٢) في يوم آخر أو أيام آخر غير الستة المذكورة.

ويؤيده ما روي أن دحو الأرض كان بعد خلقها بألفي سنة، فعلى ذلك لا يبعد أن يكون خلق ما سوى المذكورات كتقدير الأقوات و سائر المخلوقات التي لا تعدّ ولا تُحصى في أيام آخر، كيف وما في السماوات كالملائكة العلويات والسفليات، وما في تحت الأرض كالصخرة والديك والحوث وغيرها المذكورات في حديث^(٣)

(١) النازعات: ٢٧ - ٢٩.

(٢) النازعات: ٣٠ - ٣٢.

(٣) الكافي ٨ / ١٥٣.

زينب العطاره غير الأرض و السماوات و ما بينهما من الآيات البينات، كما يرشد إليه التسبيح المأثور المشهور الذي هو في الألسنة مذكور، سبحانه الله رب السماوات السبع و رب الأرضين السبع و ما فيهن و ما بينهن و ما تحتهن، فيكون خلقها في غير الستة المذكورات، فلا حاجة إلى تكلف، لإدخال زمان تقدير الأقوات، و جعل الرواسي مثلاً في زمان خلق السماوات و الأرض و ما بينهما من المخلوقات، حتى لا يزيد المجموع على ستة أيام. و أما الروايات التي أيد بها التأويل، فحملها على أن يكون المراد بها التعيين النوعي في أيام خلق كل من المذكورات فيها، فلا ينافي أن يكون خلق الشجرات في أربعةاء و المياه في أربعةاء أخرى، و كذا خلق الشمس و القمر مثلاً في جمعة من الجمعات، و كل من النجوم و الملائكة العلويات، و آدم، في أخرى من الجمعات، فلا يلزم التوالي و الاتحاد الشخصي في تلك الأيام، كيف و لو لم تحمل على ذلك لما أمكن الجمع بينها و بين ما روي عن الرضا عليه السلام ^(١) من أن خلق العرش و الماء و الملائكة قبل خلق السماوات و الأرض، و كذا بينها و بين ما لا ريب فيه لأحد من أن خلق الجان و الملك قبل آدم بدهور. و أما المنظومة المشهورة المنسوبة إلى أمير المؤمنين و في الأحد النبأ، لأن فيه تبدى الله في خلق السماء حيث صرح فيها بأن خلق السماء في يوم الأحد، فيمكن أن يجمع بينها و بين الروايات الدالة على أن خلقها في يوم الخميس يكون أصل خلقها في أحد ذينك اليومين، و تميز بعضها عن بعض في اليوم الآخر، و ممّا يلائم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد في المنظومة دون الروايات، فيسهل بما ذكرنا طريق الجمع بين الروايات انتهى محصلاً، و هذا الفاضل و إن أتعب نفسه في سلوك هذا المسلك لكن ذلك خلاف متبادر الأفهام كما لا يخفى على الأعلام.

الفصل السابع عشر:

لا يخفى على المهرة الحذقة الخيرة البررة من الأعلام، أن المفسر المتفكر المتدبر في آيات الملك العلام لابد له من ذكر نكات و دقائق و دقائق مما يناسب المقام، من بيان سرّ التقديم و التأخير والذكر و الحذف و رفع الأوهام، و علل الأفراد و الثنية و الجمع و التعريف و التنكير في ألفاظ الكلام، و ذكر وجوه الحصر و تغيير الأسلوب و استخراج المطلوب بوجه محبوب في تلخيص المرام، و تبيان نكات التفاوت بين ألفاظ الآيات المتعددة المختلفة في المقام. و تحقيق الحق في النكات قد يظهر بملاحظة مواد لغة العرب و مستعملاتهم في إفادة المرام.

و قد يظهر بالمراجعة إلى كتب الأدب و علمانهم الذين أوقعوا نفوسهم في التعب، و ملاحظة ألسنة العرب و أمثلتهم التي مثلوه في الشهور و الأعوام. و قد يظهر بملاحظة كتب الفصاحة و البلاغة من المعاني و البيان و البديع، و دقائقها التي سطره في الطروس بالأقلام.

و قد يظهر بمطالعة مقاصد الحكماء، و قواعد علماء الكلام، كما يقال: إنّ النور و الوجود مقدّم على الظلمة و الأعدام.

و قد يظهر بالتدبر في أوزان الأشعار، و القوافي و العروض و الأسجاع الشائعة بين الأنام.

و قد يظهر بالحدس الثاقب و الفهم المستقيم حسبما جرى عليه طريقة أرباب الأفهام.

و قد يظهر بقواعد أحوال الكواكب و النجوم، و لعلّه يأتي بعض ذلك في المقام. و قد يظهر بملاحظة السؤال و مطالعة المقال، فتكون النكتة مطابقة الجواب مع السؤال الصادر عن الكفرة اللثام، كما في سورة ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴾ و قد فصلنا

الكلام في تحقيق هذا المرام فيما زيرنا في أوائل الكتاب في سالف الأيتام، ولندكر بعض النكات في نبذ من الآيات ليكون مرشداً للخواص والعوام.

الأولى: قوله عمّ طوله: في سورة الفاتحة: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ يتوجه على الآية المباركة سؤالات:

الأول: ما النكتة في تقديم العبادة على الاستعانة مع أنّ الترتيب الطبيعي يقتضي العكس، لأنّ العبادة ذو المقدّمة والاستعانة مقدّمة، بيان ذلك بأوضح البيانات وأجلى الدلالات أنّ الإنسان مركّب من المركب والزّاكب، والروح والقلب، وكلّ واحد من الجزئين موجود بنحو خاص من الوجودات، ومصوّر بصور مخصوصات، ومكلّف عليحدة بخدمات. وتكليف الروح هو المعرفة والتصديقات والاستعانة وطلب توفيق الخيرات، والتأييد بموجب السعادات، وتكليف البدن إطاعة الروح في اكتساب المنافع واقتناء الخيرات، والتخلّص عن مواقع الموانع والشُرور والآفات، الأجلات والعاجلات، وهذا الأخير هو المسمّى في لسان الشرع والعرف بالعبادات والخدمات، ولا ريب أنّ كلا الفعلين من أفعال الروح في الحقيقة وأولاً وبالذات، لكن في الثاني إلى استعمال الجوارح البدنيّة والآلات بخلاف الأوّل، فإنّه بلا افتقار إلى البدن يفعل ما أريد منه من العبادات، فحُسن الترتيب يقتضي تقديم الاستعانة، فتقديم العبادات لا يخلو عن علّة ونكتة بل نكات.

والجواب عن هذا السؤال بوجوه:

الأوّل: رعاية فواصل تلك الآية في الحرف الأخيرة مع الآيات السابقات، فإنّها في الفقرات المتقدّمة هو التّون، فأخر ﴿نَسْتَعِينُ﴾ لأنّ توافق الفاصلتين فيه آت. الثاني: أنّ ﴿نَعْبُدُ﴾ من حيث اشتماله على حروف الحلق والشّفة والوسط من ﴿نَسْتَعِينُ﴾ أكمل وأضبط، إذ فيه حرف الحلق والوسط فقط، والأكمل الأضبط بالتقديم أنسب وأربط.

الثالث: أَنْ ﴿ نَعْبُدُ ﴾ مجرّد و ﴿ نَسْتَعِينُ ﴾ مزيد و أبسط، فهو عن درجة التجرّد أنزل و أهبط، و تقديم المزيد على المجرّد في الكلام قول شطط.

الرابع: أَنْ جعل الفاصلة هو النون يناسب فاصلة الآية المفتتح بها السورة أي ربّ العالمين، وكذلك المختتم بها أي ﴿ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾، بخلاف ﴿ نَعْبُدُ ﴾ فَإِنَّ الدَّالَّ لا يناسبها بلامين.

الخامس: رعاية توافق الفواصل كلّها في متلوّ الحرف الأخير و هو الياء، و هو المسمّى بلزوم مالا يلزم في علم البديع، و هذه النكتة إنّما تستقيم بناء على كون البسمة آية من الفاتحة حتّى لا يتقضى بقوله: ﴿ عَلَيْهِمْ ﴾ في ﴿ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾، فَإِنَّ ما قبل الأخير هو الهاء و لكن هذا القول ضعيف و إن أمكن أن يقال: إِنَّهُ يَتِمُّ أَيْضاً بناءً على كون ﴿ عَلَيْهِمْ ﴾ آية و عدم كون البسمة آية مستقلة، بأن يقال: النكتة رعاية أكثر الفواصل في متلوّ الحرف الأخير.

السادس: أَنْ العبادة ممّا طلبها الله من العبيد، و الإعانة ممّا طلبها العبيد عن الخالق المجيد، و تقديم مطلوب الملك الحميد على مطلوب العبيد هو الأهمّ الأقدم السديد.

السابع: أَنْ العبادة أشدّ من حيث التناسب لما يليه أي الجزء المستفاد من ﴿ يَوْمَ الدِّينِ ﴾، و الاستعانة أقوى من حيث الاتصال بطلب الهداية في ﴿ اهْدِنَا ﴾، فناسب إيلاء كلّ ما يناسبه.

الثامن: أَنْ المعونة التامة ثمرة العبادة، كما يظهر من الحديث القدسي ما يتقرّب إليّ عبد بشيءٍ أحبّ ممّا افترضت عليه، و أنّه ليتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده الذي يبطش بها الحديث.

التاسع: أَنْ تخصيصه تعالى بعبادة الأنام هو أوّل ما يحصل به الإسلام، و أمّا

التخصيص بالاستعانة فإنما هو بعد الرسوخ التام في دين الملك العلام فهو أحق بالتأخير في المقام.

العاشر: أن العبادة وسيلة إلى حصول الحاجة التي هي من المعونة و تقديم الوسيلة على طلب الحاجة أدعى إلى الإجابة.

الحادي عشر: أن المتكلم لما نسب إلى نفسه العبادة في الذكر فكأنه كان في ذلك نوع تبجح و تبختر و اعتداد و اعتماد بما عنه يصدر فعقبه بقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ رفعا لهذا التبختر يعني أن العبادة لا تتم و لا تستطيع إلا بمعونتك و توفيقك.

الثاني عشر: أنه لعل المراد الاستعانة و الاستمداد لأداء عبادة أخرى غير ما هو من ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ مراد، فيكون تقديم العبادة في نهاية السداد.

الثالث عشر: أن الاستعانة نوع من عبادة العباد، فبعد ذكر العبادة إجمالا عقبه بقوله: بالاستعانة و الاستمداد، بيانا لنوع خاص من العبادة، و هو طلب الإمداد لكمال الاهتمام بشأنه و الاعتداد و الاعتماد.

الرابع عشر: أن العبد إذا اشتغلت بعبادة الملك العلام فلا يدري أنه معان على الاتمام، أو يتنفي عنه المرام، فيستعين بالله على اتمامها، بل اتمام كل عبادة في كل مقام.

الخامس عشر: أن العبادة كما هو الحق الحقيق، و على وجه له تعالى يليق، لا يتيسر للعبد الضعيف، بل تعذر هذا الطريق، فحينئذ يستعين بالله الشفيق في أدائها على وجه تكون مقبولة للملك المعبود الرفيق.

السادس عشر: أن العبادة عبارة عن غاية الخضوع و التذلل، و حصر العبادة له تعالى لا يوجب قصر التوجه و الالتفات إلى مبدء الكل، بخلاف تخصيص الاستعانة فإنه يستلزم الاتصال التام، و الانقطاع إليه سبحانه في الجل و القل،

وعلى الإعراض بالمرّة عمّا سواه يدلّ، ولا ريب أنّ الإعراض التامّ بعد عبادات شاقّة ورياضات شديدة يحصل، فحصر العبادة و تخصيصها به تعالى كالمقدّمة لقصر الاستعانة به تعالى حتّى يكمل، فلذا قدّم العبادة على الاستعانة طلباً للشمول للكلّ.

السابع عشر: الواو في ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ للحال، و الجملة حالّة أي نعبدك مستعينين بك في الأحوال، ولما كانت مقارنة لذي الحال، فالاستعانة لأصل العبادة و الاستمرار بالنسبة إلى أزمنة الاستقبال، و هذا إنّما يصحّ على مذهب من يجوز وقوع المضارع المثبت المصدر بالواو فقط بدون الضمير في موضع الحال. إلّا أن يجعل الفعلية اسميّة بإضمار في المقال، أي و نحن نستعين.

و فيه أنّه لا داعي إلى هذا القول، أي الحذف و العدول عن العطف الذي هو أصل الواو في الأحوال، على أنّ فيه تقييد تخصيص العبادة و اللّايق إطلاقه عند أصحاب الحال.

الثاني: ما النكتة في تقديم المفعول أعني ﴿إِيَّاكَ﴾ مع أنّ تأخيرها عن الفعل و الفاعل هو المعقول؟ لأنّ المفعول بالنسبة إليهما متأخّر الحصول، و أيضاً الفاعل عمدة و المفعول فضلة فهو مفضول.

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: إفادة قصر العبادة و الاستعانة عليه سبحانه، و الإشارة إلى قصد الاختصاص كقوله: ﴿أَغْيَرَ اللَّهُ أَبْغَى رَبًّا﴾^(١) أي نخصّك بالعبادة و الاستعانة.

الثاني: أنّ المعبود مقدّم في الوجود، و تقديم ما هو المقدّم بالأولويّة معدود.

الثالث: أنّ المعبود واجب الوجود و غيره ممكن فإن مفقود، و الواجب أشرف عند أهل الشهود، و الأشرف بالأولويّة مقصود.

الرابع: الإيماء إلى أنَّ العابد والمستعين ينبغي أن يكون مطمح نظرهما أولاً وبالذات هو مالك يوم الدين، على وتيرة ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله قبله، كما صدر عن أرباب اليقين، ثمَّ منه سبحانه إلى أنفسهم لا من حيث ذوات النفوس بل حيث إنَّها ملاحظة له عزَّ وجلَّ منتسبة إليه، ثمَّ إلى أعمالهم من العبادة ونحوها لا من حيث صدورها عنهم، بل من حيث إنَّها نسبة شريفة ووصلة لطيفة بينه وبينهم جلَّ شأنه.

الخامس: أنَّه تعالى مبدء المبادي والأصول، وعلة العلل والفصول، وغيره فرع ومعلول، والعلة أشرف في العقول، وتقديم الأشرف أولى في الوجود والحصول.

السادس: الإيماء إلى أنَّه ينبغي أن يكون منظور العابد في العبادة هو نفس المعبود، لا شيء آخر من الثواب والعقاب كما هو للأكثر مقصود، وقد قال رئيس العارفين وزبدة أرباب الشهود: «ما عبدتُك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك وإنَّما وجدتُك أهلاً للعبادة»^(١).

السابع: أنَّه تعالى قدَّم نفسه في تلك الآية ليتنبَّه العابد من أول الأمر على أنَّ المعبود هو الله الحقَّ، فلا يلتفت يميناً وشمالاً.

الثامن: أنَّه تعالى قدَّم نفسه في العبادات لئلا يتكاسل العبد في الطاعات، ولا يثقل عليه العبادات، فإنَّه إذا ذكر إِيَّاكَ حضر في قلبه معرفة ربِّ البريات فبعده سهلت عليه تلك الطاعات، وهانت في العبادة عليه المشتتات، ومثاله أنَّ من أراد حمل ثقل يتناول قبل ذلك ما يزيده القوَّة والشدة، فالعبد لما أراد حمل التكليف الشاقَّة يتناول أولاً معجون معرفة الربوبية من قوله: ﴿إِيَّاكَ﴾ حتَّى يقوى على حمل ثقل العبودية.

التاسع: إنَّك إذا قلت: (نعبد) بتقديم ذكر العبادة في المقام فقبل أن تذكر أنَّها

لِمَنْ هي يحتمل أَنَّ الشيطان الموسوس للأنام يوسوس و يقوى أَنَّها للأصنام، أو للشمس أو القمر أو غيرهما من الأجسام، أمّا إذا غيّرت هذا الترتيب و قلت أولاً ﴿إِيَّاكَ﴾ ثُمَّ ﴿نَعْبُدُ﴾ لا يبقى مجال لهذا الأوهام و كان أعرق في التوحيد، و أبعد عن احتمال الإشراك فيما بالعبادة يرام.

العاشر: أَنَّ التقديم لإفادة تعظيم الملك العلام، و الاعتناء بشأن المقدّم و الاهتمام، و العبادة في الحقيقة ليست إلّا تعظيم المعبود فتقديم إِيَّاكَ هو مقتضى المقام.

الحادي عشر: أَنَّ التقديم لرعاية رؤوس أغلب الآيات المتقدّمة، فإنّ أغلبها مصدّر به تعالى ﴿كَالرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾.

الثاني عشر: أَنَّ تقديم ذكر الله مورث للخشية و المهابة المعتبرة في العبادة.

الثالث: ما النكتة في تكرير الضمير في ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؟

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: التنصيص بالتخصيص بالاستعانة، و إلّا لاحتمل تقدير مفعولها مؤخراً فيفوت التنصيص.

الثاني: دفع ما يتوهم أَنَّ التخصيص إنّما هو بمجموع الأمرين لا لكل واحد منهما.

الثالث: الاستلذاذ بالخطاب مع رَبِّ الأرباب.

الرابع: بسط الكلام مطلوب مع الأحباب كما في: ﴿هِيَ عَصَائِي﴾ على ما صرح به الأصحاب، و الفرق بين الأخيرين جريان الرابع في ضمير الغياب دون الثالث، لأنّه مختصّ بالخطاب، و يتمشّى في ذلك كثير من الوجوه المتقدّمة قبل هذا الباب.

الرابع: ما النكتة في إثارة صيغة المتكلّم مع الغير في ﴿نَعْبُدُ﴾ و ﴿نَسْتَعِينُ﴾ على المتكلّم وحده؟

و الجواب عنه بوجوه:

الأوّل: الدلالة والإرشاد على ملاحظة القارئ من العباد دخول الحفظة أو حضار

صلاة الجماعة حتّى يحصل الاعتماد، أو جميع حواسّه وقواه الظاهرة والباطنة أو جميع ما حوته دائرة الإمكان والأنوجاد، وإتسم بسمة الوجود في عالم الأمر وعالم الكون والفساد، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^(١).

الثاني: الإيذان بحقارة نفسه في فيافي الرشاد عن عرض العبادة بالإنفراد أو طلب الإعانة مستقلاً من دون انضمام العباد، والدخول في جملة جماعة يشاركونه في عرض العبادة على باب العظمة والكبرياء كما هو المعتاد، والدأب في عرض الهدايا على الملوك من العباد.

الثالث: أنّ في خطابنا للملك العلام بأنّ خضوعنا التامّ واستعانتنا في المهام منحصران فيه سبحانه، مع خضوعنا الكامل للأنام، من الملوك العظام والوزراء الكرام ونحوهما من أعظم الأيتام جرأة عظيمة وجسارة ظاهرة بلا كلام. فعدل في الفعلين عن الإفراد إلى الجمع في المقام، لأنّه يمكن أن يقصد حينئذ تغليب الأصفياء الخالص الكرام على غيره من العوامّ، فيحتزّ بذلك عن الكذب القبيح، ويتجنّب عن التهور الشنيع كما لا يخفى على أرباب الأفهام.

والرابع: أنّ هاهنا مسألة فقهية تعرّض لها الأعلام، وهي أنّ من باع أمتعة مختلفة صفقة واحدة فكان بعضها معيياً عند الأنام، فإنّ المشتري لا يصحّ أن يقبل الصحيح ويردّ بعض المبيع المعيب بلا كلام، بل إمّا أن يقبل الجميع أو يرّد الكلّ حذراً من الضرر المدفوع من جانب الملك العلام، فكأنّ العابد يحتال لقبول عبادته ويتوصّل إلى نجاح ما يرام، فيدرج عبادته المعيبة في عبادات جميع الأنام، حتّى تصير صفقة واحدة معروضة على ذي الجلال والإكرام، وهو عزّ شأنه أجلّ من أن يرّد المعيب ويقبل الصحيح، ما هذا ديدن الكرام، كيف وقد نهى عباده عن تبعض الصفقة. و ردّ الجميع لا يليق بكرمه، فلم يبق إلّا قبول الكلّ وهو المرام.

الخامس: أن الاتيان بالمتكلم مع الغير لإفادة التعظيم كما اشتهر لدى الأعلام، يعني أنا في حال العبودية أعد من العظام، وهذا أدل على تعظيم المعبود بلا كلام، فإن تعظيم العابد من حيث العبادة دال على تعظيم المعبود الملك العالم.

السادس: الإيذان من الله تعالى بأنك لما أديت حمدي وثنائي و ذكررتني بصفاتي، فأنا أستجيب دعائك و قربتك إلي، فلا تنفرد بالدعاء، بل أدخل عبادة سائر العباد في عبادتك حتى أقضي حوائج الكل لغلبة الرحمة.

السابع: أنه تعالى لما جعل المؤمنين إخوة، فمقتضى الأخوة أن يذكر عند الله عبودية إخوته، فإن أداء حق الأخوة يكون الزاماً حتى يستوجب من الله بامتنال أمر الأخوة إكراماً.

الثامن: أن فائدة ضم الغير تأكيد لكون جميع المحامد له تعالى، فيكون الحمد له تعالى عاماً، فالأقرب أن يجعل المستكن شامل لكل عاقل موخداً أو مشركاً، لأنه أيضاً يعبد الملك العلماً، إلا أنه لم يعرفه حق المعرفة، و حينئذ يكون أقرب اتصالاً بإهدنا الصراط المستقيماً، لأنه لما وجد شركائه في العبادة على قسمين طلب الانخراط في سلك من كان دينه قواماً، و النجاة عما عذبه الله به أقواماً، فظهر أن الغير الذي هو المتكلم من هو؟ فتبصر و تفكر حتى يتضح لك المراما وهو السؤال الخامس.

و أما السادس: فهو أنه ما النكتة في الالتفات من الغياب إلى الخطاب و لا بد أن نعلمك بذلك إعلاماً فنقول: للالتفات أسرار:

الأول: التنبيه على أن القراءة ينبغي أن يكون عن قلب حاضر و توجه يكون تاماً، بحيث كلما أجرى القارئ اسماً من تلك الأسماء العليا و النعوت العظمى على لسانه و نقشه على صفحة جنانه نقشاً يكون تاماً، حصل للمطلوب مزيد انكشاف و انجلاء و أحس هو بتزايد قرب و علاء، فيكون محكماً للتمييز إحصائياً،

فيترقى من مرتبة البرهان إلى درجة الحضور و العيان فيرفع الأوهاما، فاستدعى المقام حينئذ العدول إلى صيغة الخطاب، و الجري على هذا النمط المستطاب، و هذا وجه وجيه يجلى أفعالها.

الثاني: أن من بيده هدية حقيرة معيبة للأنام، و أراد أن يهديها إلى ملك من الملوك الكرام، و يجعلها وسيلة إلى نجاح حوايجه الكرام، فإن عرضها بالمواجهة و طلب منه حاجته بالمشافهة كان ذلك أقرب إلى قبول الهدية و انجاح المرام من العرض بغير أن يكون مواجهة في المقام، فإن في رد الهدية في وجه المهدي لها كسراً عظيماً بخواطره، و أمّا رادها في الغياب فليس بهذه المثابة و المقام كما لا يخفى على الأعلام.

الثالث: الإشارة إلى أن حقّ الكلام أن يجري من أول الأمر على طريق الخطاب، لأنه سبحانه حاضر لا يغاب، فإن الغياب من العياب، بل هو أقرب من حبل الوريد، و لكنه إنما جرى على طريق الغياب و البعد عن مقام القرب و الحضور رعاية لقانون الآداب، لأن الأدب دأب السالكين و درب العاشقين في كل باب، كما قيل: طرق العشق كلها آداب، فلما حصل القيام بهذه الوظيفة جرى الكلام على ما كان حقّه أن يجري عليه في ابتداء الذكر، فخاطبه بذلك الخطاب.

الرابع: التنبيه على علو مرتبة الكتاب، سيما آياته المتضمنة لذكر ربّ الأرباب، و الإشارة إلى أن العبد بإجراء هذا القدر منه على لسانه و نقشه على صفحة صحيفة جنانه يصير أهلاً لمجلس الخطاب، فائزاً بسعادة الحضور و الاقتراب فكيف لولازم وظائف الأذكار، و واطب على تلاوته في الأسحار، و لا يغفل عنه في آناء الليل و أطراف النهار، فلا ريب في ارتفاع الحجاب و الاستتار من البين و الوصول من الأثر إلى العين بلا ارتياب.

و قد روي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ^(١) أنه قال: لقد تجلّى الله

لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون. و روي أَنَّهُ ﷺ (١) كان يصلي في بعض الأيام فخرّ مغشياً عليه في أثناء الصلاة، فسئل بعدها عن سبب غشيته فقال: ما زلت أُرَدِّد هذه الآية حتّى سمعتها من قائلها.

الخامس: أن العبادة لما كانت فيها كلفة ومشقة و من دأب المحب أن يتحمل من المشاق العظيمة في حضور المحبوب مالا يتحمل عشر عشيره في غيبة المطلوب، بل لا يحصل له بسبب عزّ الحضور، إلا غاية الابتهاج و نهاية السرور. قرن سبحانه العبادة بما يشعر بحضوره و نظره سبحانه إلى العابد ليحصل بذلك تدارك ما فيها من الكلفة، و ينجبر به ما يلزمها من المشقة، و يأتي بها العابد رعاية عن الكلال، خالية عن الفتور و الملل، مقرونة بما فيه تمام النشاط و نهاية الانبساط.

السادس: أن الحمد كما قاله المحققون: إظهار مزايا المحمود على الغير فمادام للأغيار وجود في نظر السالك فهو يظهر كمالات المحبوب و يذكر مزاياه لديهم، و أما إذا آل أمره و ترقى حاله بسبب ملازمة الأذكار و ملاحظة الآثار إلى ارتفاع الأستار و اضمحلال جميع الأغيار، لم يبق سوى المعبود بالحقّ و الجمال المطلق و هو الملك الستار، و حينئذ عرف حقيقة قوله: ﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (٢) فبالضرورة لا يصير توجه الخطاب إلا إليه، و لا يمكن ذكر شيء إلا لديه، فينصرف عنان لسانه نحو عزّ جنابه، و يصير كلامه منحصراً في خطابه، و لنعم ما قيل: و إن قميصاً خيط من نسج تسعة و عشرين حرفاً عن معاليه قاصر.

السابع: أن المقام مقام عظيم، و خطبه جسيم يتلجلج فيه لسان الزكيّ الفهيم، و يدهش الإنسان العليم، فإن الملك الذي شأنه عظيم إذا أمر عبده بخدمة في باب

(١) تفسير القرآن الكريم ج ١: ٤٠٧. و بحار الأنوار ٩٢: ١٠٧.

(٢) البقرة: ١١٥.

من الأبواب بحضرته، كقراءة كتاب فرمًا غلبت مهابته على قلبه بلا ارتياب، و استولت عظمته على لبّه وحصل له رعدة، واعتراه دهشة في هذا الباب، فيتغير نسق كلامه، ويخرج عن أسلوبه ونظامه.

الثامن: التلويع على المأثور «اعبد الله كأنك تراه» ففي هذا الالتفات إيماء إلى هذا المسطور، وإشعار بأن العبادة السالمة عن القصور هي ما يكون العابد حال الاشتغال بها مستغرقاً في بحر الحضور، كأنه مشاهد لجناحه معبوده غير محجوب ومستور مطالع لجمال مقصوده بلا حجاب و ستور.

التاسع: أنه كان الحمد و هو إظهار صفات الكمال لا يتفاوت بالنظر إلى غيبة المحمود و الحضور، بل هو ملاحظة الغيبة أدخل و أتم في المذكور، و كانت العبادة لا يليق بها الغائب وإنما يستحقها من هو في مقام الحضور، كما حكى خالق الظلمة و النور عن الخليل النبيل: ﴿ فَلَمَّا أَفَلَّ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾^(١) لا جرم عبر سبحانه عن الحمد و إظهار صفة الكمال بطريق الغياب، و عن العبادة على نحو الخطاب، إعطاء لكل منهما ما يليق به من النسق المستطاب.

العاشر: أن العابد لما أراد أن يمزج عبادته الناقصة المعيبة بعبادات أكامل العابدين من الأنبياء و الأولياء المقربين، و يعرض الكل دفعة واحدة على باب أجود الأجودين على أن يصير الناقص مقبولاً في البين، أتى بالمتكلم مع الغير، ليندرج عبادته في عبادة الزاهدين، فلا جرم ساق الكلام على النمط اللائق بحال الكاملين، و الأسلوب المرغوب المنسوب إلى المقربين، و قال: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ فإن مقامهم مقام الخطاب و عين اليقين، مع حضرة رب العالمين، لارتقائهم من عوالم الغيبة إلى الخصور و الشهود بالنسبة إلى مالك يوم الدين، و لو قال: إِيَّاهُ نَعْبُدُ لكان كالإزراء بشأنهم و الإغضاء عن رفعة مكانهم بالجزم و اليقين.

الحادي عشر: أنه قد تكرر في السنة المشهور ما ورد من المأثور: «مَنْ شَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» فالعابد لما رام التشبّه المذكور سلك مسالك القوم في الذكر و الفكر، ثم مزج عبادته بعبادتهم، وأراد أن يمتزج هو أيضاً بهم، ويحذو حذوهم و ينخرط في سلوكهم، فتشبه بهم، و تكلم بلسانهم، و ساق كلامه على طبق مساقهم عسى أن يصير بمقتضى الخبر محسوباً في عدادهم مندرجاً في سياقهم.

الثاني عشر: أن الحمد لما كان عبارة عن إظهار الصفات الكمالية و الثناء على الجميل، فيكون المخاطب به غير الله الملك الجليل؛ إذ لا معنى لإظهار صفاته العليا عليه جلّ شأنه، فالمناسب له طريق الغيبة بلا قال و لا قيل. و أما العبادة و الاستعانة فلا وجه لإظهارها على الغير على نحو التبجيل بل ينبغي كتمانها عن غير المعبود، و المستعان و عدم إظهارها لأحد سوى الملك الجليل، ليكون أقرب إلى الإخلاص و أبعد عن الرياء فالمناسب لها طريق الخطاب لا غير بهذا الدليل.

الثالث عشر: الإشارة إلى أن من لزم جادة الأدب و الانكسار رأى نفسه بعيداً عن ساحة القرب لكمال الاحتقار، فهو حقيق أن يدركه رحمة من الملك الجبار، و يلحقه عناية أزلية تجذبه إلى حظائر القدس، و تطلعه على سرائر الإنس، حتى يهديه إلى دار القرار، فيصير واطناً على بساط الاقتراب فانثراً بعزّ الحضور و سعادة الخطاب مع ربّ الأرباب.

الرابع عشر: أن صيغة الخطاب أدلّ على تخصيصه سبحانه بالعبادات، لأنه لا بدّ فيها من اعتبار التمييز بالصفات، و أن ذلك التميز هو المقتضي للتخصيص على نهج الخطابات، فالتخصيص حينئذ مستدلّ عليه بخلاف صيغة الغيبة من بين الكلمات.

الخامس عشر: النكته العامة الجارية في كلّ التفات، و هي أن التفنّن في الكلام و الكلمات من أسلوب إلى أسلوب مرغوب في إفادة المطلوب، يوجب للسامع

التطرفة و النشاط، و للمتكلّم بالكلمات الحبور و الانبساط، فيستيقظ من السأمة والضجرة و الكسالات.

السادس عشر: أنّ المصلّي في وقت الشروع في الصلاة حصلته دهشات ولا يخلو عن وحشات فيأتي بألفاظ الغيبة من بين الدوالّ و الدلالات، ثم رأى رحمته و تلطّفه رجع إليه لبّه فيخاطبه على نحو الحضور بالمخاطبات.

السابع عشر: أنّ الله الذي هو المتكلّم الحقيقيّ تجلّى للبريات الذين هم أرباب الأيقان و العرفان في المتقدّمة من الآيات، فشهدوا اجمال حضرته و كمال قدرته، فشرعوا في المخاطبات.

الثامن عشر: فيه إضمار تقديره قولوا أيّها العباد: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فأخراج الكلام و الإظهار في لباس الخطاب هو مقتضى الظاهر فتأمّل جدّاً.

السابع: ما النكتة في إطلاق نستعين و عدم ذكر متعلّقه؟ و بعبارة أصرح و كلام أوضح ما وجه ترك المستعان فيه؟ و ما السرّ في إطلاقه؟

و الجواب: المشهور أنّ ذلك لإفادة التعميم، أي نستعين بك في كلّ الأمور. و يمكن أن يكون المراد الاستعانة في العبادة، و إنّما ترك المتعلّق في مقام التذكّار لقرينة المقام و عدم الاستتار، أو لمراعات الفواصل بحسب الاعتبار، أو لحصول التساوي بين هذه الفقرة و الفقرة المتقدّمة أي إِيَّاكَ نعبد، أو أنّه لو قيّد الاستعانة بشيءٍ مسطور لتوهم المتوهم أنّ الاستعانة تختصّ بالمذكور دون سائر الأمور.

الثامن: ما النكتة في الجمع بين العبادة و الاستعانة؟

و الجواب عنه: الجمع بين بضاعة التقرّب و بين ما يطلب، أو أنّ العبادة لا يمكن إلّا بالاستعانة، أو أنّ العبادة طلب و الاستعانة أدب، فجمع بينهما بأنّ الطلب لابدّ من الأدب، أو لدفع توهم الاستقلال في العبادة، أو أنّ الأول يتعلّق بالقلب و الثاني بالقالب يتعلّق بالحال و الثاني بالاستقبال.

الثانية قال الله تعالى في سورة يوسف: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(١).

الأول: لِمَ قال يوسف: يَا أَبَتِ، مع أنه قد علم صريحاً من قوله: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ﴾ أن المخاطبة كان مع أبيه، فما وجه الإعادة مع عدم حصول الإفادة؟

والجواب عنه: أنه حكاية عن قول يوسف، وقوله: ﴿لِأَبِيهِ﴾ وقع في كلام الله فلا إعادة ولا تكرير، وإنما ذكر يوسف هذه الكلمة استجلاباً لمحبة الوالد الماجد وإظهار سروره بالإخبار عن أعاجيب الأخبار، فإن سجدة الكواكب للإنسان من غرائب الآثار، فهو بهذه المخاطبة جعل نفسه محبوبة لوالده، ومن هذا الباب موعظة لبّ الأبواب خليل ربّ الأرباب: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ...﴾^(٢) الآية. ونحو ذلك من آيات الكتاب، وهذا الخطاب يدلّ على صغر سنّ يوسف ألا ترى أن الكبار من أولاد يعقوب قالوا: ﴿يَا أَبَانَا﴾^(٣) ويدلّ على صغره أيضاً قول يعقوب: ﴿يَا بُنَيَّ﴾^(٤) بالتصغير.

الثاني: ما الوجه في الاتيان بالتاء في هذه الكلمة وما الوجه في كسرهما؟
والجواب: على قوانين لغة العرب وطريق علماء الأدب، أن أصل هذه الكلمة يا أبي فعوض عن الياء تاء التانيث لتناسبهما في الزيادة وقلبها هاء وفقاً ابن كثير، وأبو عمر، ويعقوب، ولا ضير في إلحاق تاء التانيث بالمذكر كقولهم: حمامة ذكر، وشاة ذكر ونحو ذلك، وإنما كسرت لأنها عوض عن الياء التي يناسبها الكسرة، وفتحها ابن عامر في كلّ القرآن، إمّا لأنها حركة أصلها ومعوضها بناءً على قول من يقرء بفتح الياء، أو لأنه كان يا أبناً فحذف الألف وبقي الفتحة كقوله

(١) يوسف: ٤.

(٢) مريم: ٤٢.

(٣) يوسف: ١١.

(٤) يوسف: ٥.

تعالى: ﴿يَا بَنُ أُمِّ﴾^(١) بفتح الميم فأصله يا أمّا حذف الألف و بقي الفتح، وإنّما جازيا أبنا و لم يجزيا أبتي حذراً عن الجمع بين العوض و المعوّض المحذور. و قرئ بالضمّ إجراء لها مجرى الأسماء المؤنثة بالتاء من غير اعتبار التعويض و هو غير مشهور، وإنّما لم تسكن كأصلها لأنّها حرف صحيح منزل منزلة الاسم فيجب تحريكها مثل كاف الخطاب كما هو في الأفواه مذكور.

و يمكن أن يقال: إنّ التاء ليست للتأنيث، بل هي تاء العوض كالتاء في ضاربات كما في علم الصرف مسطور، فإنّها مع الألف عوض، و لا يلزم أن يختصّ الوقف بتاء التأنيث، بل يوقف غيرها كتاء المبالغة في نحو العلامة و نحوها فتأمل.

الثالث: ما الوجه في الاتيان بلفظ ﴿إِنِّي﴾ مع أنّه إنّما يزداد للإنكار و لم يكن للإنكار هاهنا مورد و قرار؟

و الجواب: لعلّ النكته فيه أنّ هذا الإخبار لمّا كان من غريب الأخبار و عجيب الآثار فكان المقام مقام الإنكار بحسب أغلب السامعين المخاطبين، فلدفع ذلك أتى بلفظ ﴿إِنِّي﴾.

الرابع: ما المراد بالرؤية في المقام؟

و الجواب: أنّ الرّؤيا ممّا منه يرام، و يدلّ على هذا المرام قوله: ﴿لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ﴾^(٢) و قوله: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾^(٣).

الخامس: لا ريب أنّ الكواكب كالشمس و القمر من الجماد الغير العاقل، فلم يأتى بلفظ «هُمْ» و «السَّاجِدِينَ» المختصّين بالعاقل؟

(١) طه: ٩٤.

(٢) يوسف: ٥.

(٣) يوسف: ١٠٠.

و الجواب عنه: أمّا على طريقة الحكماء فالسؤال زائل، لأن الكواكب و الفلكيات عندهم أحياء ناطقة و العقل لها حاصل، و ما على منهاج أهالي الشرع القويم من أن الكواكب للحياة عديم بناءً على ظواهر الدليل الشرعيّ السليم، فالعلة أن السجود لما كان من أفعال العاقل و الفرض أن الجماد لها فاعل، فلذا أسند الجماد إلى صيغة العاقل كما قال في الأصنام: ﴿ تَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَ هُمْ لَا يُنْصَرُونَ ﴾^(١) لكن هذا باعتبار معتقد الكفار الباطل.

السادس: ما الوجه في تكرير كلمة ﴿ رَأَيْتُ ﴾ لأنه ثناء بقوله: ﴿ رَأَيْتُهُمْ ﴾؟
و الجواب عنه أولاً: أن الرؤية الأولى بالأشخاص و الذوات متعلّقة، و الثانية في الأفعال متحقّقة و هي السجدة.

و ثانياً: أن الثانية جواب سؤال مضمر أو مصرّح، كأن يعقوب قال: كيف رأيتهم؟ قال: ﴿ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾.
و ثالثاً: أن إعادة «رأيت» إنّما هو لطول الكلام، فإنه محبوب مع الأخلاء الكرام كما مرّ في غير مقام.

السابع: ما الوجه في تقديم الكواكب مع أن الشمس و القمر أشرف منها بلاكلام؟
و الجواب عنه أولاً: أن ذلك من باب الترقي من الأدنى إلى الأعلى و هو الديدن المسلوک في مخاطبات الأنام، كما قال تعالى: ﴿ وَ مَلَكُوتُهُ وَ رُسُلُهُ وَ جِبْرِيلَ وَ مِيكَالَ ﴾^(٢).

و ثانياً: أن الإخوة الذين هم أحد عشر بعدد الكواكب التي تذكر سجّدوا ليوסף قبل مجيء الأبوين إلى مصر، فكان الرؤيا على حذو ما عبّر.
الثامن: ما الوجه في التعبير بلفظ الكوكب دون أن يقول نجماً؟

(١) الأعراف: ١٩٨.

(٢) البقرة: ٩٨.

والجواب: بالفرق بين النجم والكوكب حتماً، فكلّما له طلوع وغروب سمّي نجماً وما ثبت يسمّى كوكباً وسمّاً، فكما يثبت الكواكب في مقامه بإخوة يوسف وإن فعلوا ظلماً ولكن لم يخرجوا بذلك عن الأخوة جزماً، وقد وجدت على هذا الجواب قوماً، ولكن أراى فيه ذمّاً ولوماً:

أما أولاً: فإنّ هذا الفرق ممّا لم أسمع به يقظةً ونوماً، ولم أجد في محاورات العرب ولغاتهم اسماً ورسمّاً.

و ثانياً: ففيه أنّ القرآن نافية، إذ حكى الرّبّ الجليل عن إبراهيم الخليل ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ ... ﴾^(١) استعمل فيها لفظ الكوكب على ماله طلوع وأفول.

و التحقيق في الجواب الحاسم لمادة السؤال و الدغدغة و الاضطراب، أنّ النجم يشعر بالطلوع في كلّ باب، فإنّ (نجم) لغةً ما طلع و ظهر، و لم يكن يوسف يرى الطلوع بل رأى الكواكب ساجدين.

و أيضاً: الكوكب يدلّ على الكثرة و العظم؛ إذ يطلق على ما طال من النبات، و أمّا النجم فهو لما لا ساقه له كما في قوله عمّ طوله: ﴿ وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾^(٢) و كذا يطلق الكوكب على سيّد القوم من الأمم، و فارسهم عند إقامة الرايات و العلم، و كذا شدّة الحرّ و الجبل، و من الشيء المعظم، و الكوكبة الجماعة من الأمم.

و الحاصل: أنّ مستعملاته غالباً يؤخذ فيها الكثرة و العظم، و إخوة يوسف أيضاً في غاية الشوكة و الشجاعة و السماحة و الكرم، فالمراد الكوكب العظيمة فافهم. التاسع: ما الوجه في تعبير الأب بالشمس و الأمّ بالقمر مع أنّ العكس أولى بالبيان، لتأنيث الشمس و تذكير القمر، كما صرّح به أرباب اللسان؟

(١) الأنعام: ٧٦.

(٢) الرحمن: ٦.

و الجواب: أَنَّ القمر نوره مستفاد من الشمس بالعيان، و المرأة مخلوقة من الرجل في آدم و حوا كما صرّح به القرآن، فناسب تعبير الأب بالشمس و الأم بالقمر كما عبّر كذلك الله الملك المنان.

العاشر: ما الوجه في تقديم الشمس على القمر؟
و الجواب عنه ما مرّ، مضافاً إلى أَنَّ الأب أشرف بحسب الكتاب والخبر فإنَّ ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(١) فتفكّر.

الحادي عشر: ما المراد بالسجدة مع أَنَّ سجدة غير الله غير حائز؟
و الجواب: أَنَّ المراد بها غاية الخضوع و الذلّ، و لا ضير فيه عند الكلّ، أو المراد السجدة الحقيقيّة، و كانت السجدة لله، و كان يوسف قبله لهم كما كان سجدة الملائكة لآدم لله، و كان آدم قبله و مع ذلك قال تعالى: ﴿اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(٢).

الثاني عشر: رؤيا النبي صادق و للواقع مطابق، مع أَنَّ خروج الكوكب عن السماء و نزوله على الأرض لا يمكن بحسب قواعد أرباب الحكمة و الهيئة.
و الجواب: لعلّ الساجدين صور الكواكب، و لا ريب أَنَّ هذا رؤيا، و الرؤيا تتعلّق بالحقائق في الغالب دون القشور و القوالب، فافهم فإنّه دقيق نافع للطلاب، و به ينحلّ كثير من المطالب.

تذنيب: اعلم أَنَّ الله تعالى ذكر الكوكب و الكواكب في القرآن فيما كان المقام مقام العظمة و الكثرة غالباً، و ذكر النجم و النجوم في غير ذلك في الأغلب، فذكر الكوكب مفرداً في ثلاثة مواضع و الكواكب جمعاً في موضعين، و النجم مفرداً في أربعة مواضع، و النجوم جمعاً في ثمانية مواضع، و المجموع سبعة عشر موضعاً فذكر الكوكب مفرداً في سورة يوسف^(٣) و قد مرّ وجه التعبير به، و أمّا وجه الإفراد

(١) النساء: ٣٤.

(٢) البقرة: ٣٤، الأعراف: ١١، الكهف: ٥٠.

(٣) يوسف: ٤.

فلوقوعه تميزاً لعدد يقتضي أفراد التميز وهو أحد عشر، وقال في إبراهيم^(١) فلماً رأى كوكباً، عَبر بالكوكب المشعر بالعظمة لعدم جريان العادة، وعدم تجويز العقل القول بالوهية الشيء الصغير فلذا لم يقل نجماً، وقال في سورة النور^(٢): ﴿كَأَنَّهُا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ لأن الملاك في التشبيه في ذلك المقام شدة النورانية، فما هو الكواكب أعظم كان نوره أشد فناسب التعبير بلفظ الكوكب، وصفه بالدرّي أيضاً يشعر بذلك وإنما أتى به مفرداً، لأن المشبه وهو المشكوة مفرد فناسب أفراد المشبه به، كما أن إبراهيم رأى كوكباً واحداً فلذا أتى به مفرداً، وقال تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾^(٣) التعبير بالكوكب باعتبار أن تزيين السماء بالكوكب العظيم أظهر في مقام الزينة، وأتى بالجمع لأن جميع الكواكب زينة للسماء، وإنما قيد السماء بالدنيا مع أن الكواكب في غيرها من السماوات على قواعد الحكماء والرياضيين، لأن ظهور الزينة في الأبصار إنما هو في السماء الدنيا، وقال: ﴿وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَشَرَتْ﴾^(٤) فأتى بالكوكب لأن انتشار الكواكب العظيمة أدل على الفناء، وأتى بالجمع لأن الانتشار لا يختص ببعضها، وقال تعالى: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾^(٥) أتى بالنجم لأن النجم الهادي للطريق غالباً إما الثريا كما أن النجم علم له أيضاً، أو الجدي فإن الأول لزمان الليل والثاني معين للأمكنة والجهات، فلذلك أتى بالنجم دون الكوكب وبصيغة الأفراد دون الجمع، وقال تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾^(٦) في سورة الرحمن، وقد فسروه

(١) أصل الآية: فلماً جنّ عليه اليل رأى كوكباً ... الأنعام: ٧٦.

(٢) النور: ٣٥.

(٣) الصافات: ٦.

(٤) الانقطار: ٢.

(٥) النحل: ١٦.

(٦) الرحمن: ٤.

بالنبات الذي لا ساق له، و يناسبه ذكر الشجرة تِلْوَهُ وهو النبات الذي له ساق، و إنما عبّر بالنجم لمناسبة أحد معانيه مع السماء التي في الآية المتقدمة، و أفردته لمناسبته لإفراد السماء. و قال في سورة النجم: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ﴾^(١) لَأَنَّ الْهَوَايَ على تفسير أهل البيت نجم خاص، و قال: ﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾^(٢) و قد فسر بعض بالثرياً فناسب ذكر النجم لَأَنَّهُ عَلِمَ له، و قيل: إِنَّهُ زُحَلٌ و هو المناسب أيضاً، ذكره بلفظ النجم مفرداً^(٣) لَأَنَّ زُحَلٌ ليس له عظمة بحسب الأبصار. و المراد بالثاقب ثقب الظلام بضوئه و قال: ﴿فَنَنْظُرُ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾^(٤) للإيماء إلى علم النجوم، و قال: ﴿وَإِذَا بَرَأَ النُّجُومِ﴾^(٥) ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾^(٦) ﴿وَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾^(٧) ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾^(٨) أتى بلفظ النجوم جمعاً، إذ المراد جميع النجوم، و عدم التعبير بالكواكب لَأَنَّ النجوم الصغار أكثر، و الكوكب تدلّ على كبارها و قال: ﴿وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ﴾^(٩) ﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ﴾^(١٠) و قد ظهر الوجه في الكل.

الثالثة: قال الله تعالى في سورة البقرة:

﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾^(١١).
 طعن في تلك الآية بعض الملاحدة فقال: إن هذا من إيضاح الأمور الواضحة،

(١) النجم: ١.

(٢) الطارق: ٣.

(٣) في المتن مفرداً و الظاهر الصحيح مفرداً.

(٤) الصافات: ٨٨.

(٥) الطور: ٤٩.

(٦) الواقعة: ٧٥.

(٧) المرسلات: ٨.

(٨) التكويز: ٢.

(٩) النحل: ١٢.

(١٠) الحج: ١٨.

(١١) البقرة: ١٩٦.

فمن المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرة، و أيضاً قوله عمّ طوله: ﴿كَامِلَةٌ﴾ يوهّم أن هاهنا عشرة غير كاملة، و هو من الأمور الممتنعة عن تلك العويصة بوجوه خمسة عشر بعضها من أفكار المهرة الحذقة، و بعضها من المخاطبات القلبية لأقل الطلبة.

الأول: أن الواو في قوله تعالى: ﴿وَسَبْعَةٌ﴾ ليس نصّاً قاطعاً في الجمع، بل قد يكون بمعنى أو للإباحة، و لا أقل من احتمال له، كما في قوله: ﴿مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^(١) و كما في قولهم: جالس الحسن و ابن سيرين، فلو جالسهما جميعاً أو واحداً كان ممثلاً ففذلكت نفياً لتوهم التخيير و الإباحة.

الثاني: أن فائدة الفذلكة أن يعلم الأعداد جملة، كما علمت مفصلة و على هذا مدار علم الحساب و الأعداد و السياقة، و كفى به ثمرة و إفادة.

الثالث: أن المعتاد الراسخ في الأفهام أن البدل أضعف حالاً من المُبدَل في كلّ مقام، كالتيّم من الوضوء في الأحكام، فلعلّ المرام نفى هذا الاحتمال عن الأوهام، فأفاد الملك العلّام بذلك الكلام أن هذا البدل كامل في كونه مقام المبدل منه، و كونهما سواء في الفضيلة و الأحكام، و ذكر الشعر لصحة التوصل بها إلى الوصف في المقام، إذ لو اقتصر على تلك الصفة لجاز أن تعود إلى الثلاثة فقط، أو العشرة فقط، لا إلى كليهما بالتّمام.

الرابع: أن قوله: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ يدفع التخصيص الذي يسري إلى العام و إلى التنصيص بعدم التخصيص بصرف الكلام.

الخامس: أن مراتب الأعداد ثلاث على المشهور في أفواه الخواصّ و العوام، الأحاد، و العشرات، و المآت، و العشرة أوسطها بلا كلام، فكأنه قال: إنّما أوجبت هذا العدد لكونه موصوفاً بوصف التوسط و الكمال و التمام.

السادس: أن التأكيد طريقة مسلوكة في كلام الأمم، يعرف منه كون المذكور ممّا يعقد به الهمم، ففيه زيادة توصية بصيانتها، وأن لا يتهاون بها، ولا ينقص في عددها، ولا يجعلها في معرض العدم.

السابع: أن هذا الخطاب كان مع العرب والأعراب، ولا ريب أنهم لم يكونوا من أهل الحساب، فبين الله تعالى بياناً قاطعاً صريحاً في هذا الباب كما روي أنه ﷺ قال: في الشهر بكذا وهكذا مشيراً بأصابع يديه، ثم أشار بيده ثلاثاً مرة أخرى، وأمسك إبهامه في الثالثة تنبيهاً بالإشارة الأولى على ثلاثين وبالثانية على تسعة وعشرين.

الثامن: أن في هذا النمط نهاية الضبط، إذ في هذا البسط إزالة الاشتباه والتصحيح الذي يمكن أن يتولد من تشابه سبعة وتسعة في الخط.

التاسع: أنه يحتمل أن يراد كاملة في الأجزاء حتى لا يتوهم أنها بسبب التفرقة غير مجزئة، كما لا يجزى في كفارات الظهار والقتل والصيام.

العاشر: أنه يحتمل أن يكون الكلام خبراً في معنى الإنشاء والأمر أي فليكن تلك الصيامات كاملة لتسدّ الخلل ويكون الحجّ المأمور به تاماً كاملاً.

الحادي عشر: أنه يحتمل أن يكون ﴿وَسَبْعَةٌ﴾ عطفاً على قوله: ﴿مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ مع أنه خلاف المقصود، فأزال ذلك الاشتباه بقوله: ﴿عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

الثاني عشر: أنه لما كان أيام المناسك في الحجّ للأنام من ذي الحجة عشرة أيام، فبين الله الملك العلّام بهذا الكلام، أن تلك العشرة من الصيام تكمل ما نقص من المناسك خطأ أو سهواً في عشرة أيام من ذي الحجة الحرام.

الثالث عشر: أن الكفارة بالنسبة إلى بعض الأنام عشرة أيام، ككفارة الظهار، وكفارة خلف النذر، فأشار سبحانه بذلك الكلام إلى أن الكفارة المزبورة عشرة أيام على وتيرة كثير من الكفارات الأخر، فإن العشرة كفارة كاملة في أمثال المقام.

الرابع عشر: أن الغرض من العبادات ذكر الله خالق البريات، وإخراج محبة غيره تعالى من الممكنات عن القلب في الأحوال والأوقات، وانهصار القلب في محبته تعالى خالق الكائنات، ولما كان سبب إدخال غيره تعالى في القلب الحواس الخمس الظاهرات والباطنات فتلك أبواب عشرة، فأريد من صيام تلك العشرة إزالة آثار الحواس العشرة ليصفوا القلب عن الغير وينحصر في ذكره تعالى، فتلك العشرة كاملة، أي صيامها مكمل لتخلية الحواس عن الغير وتحليته بذكر الله تعالى.

الخامس عشر: أنه لدفع توهم أن يراد من السبعة المشتملة على الثلاثة المتقدمة كقوله: في أربعة أيام، وهذا الخمس الأواخر من مختلجات الفكر القاصر والله ولي السرائر.

الرابعة: قال الله تعالى في سورة مريم حاكياً عنها عند رؤية جبرئيل: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيّاً﴾^(١).

وها هنا سؤال مشهور، وهو أنه إذا كان تقياً فكيف تستعيز مريم من هذا الملك المسطور؟ مع أن مفهوم الشرط يقتضي أن لا تتعوذ من ذلك الشخص عند عدم التقوى وهذا غير مسطور.

والجواب عن ذلك بوجه:

الأول: أن الكلام المزبور منزل على أنه إن كنت تقياً وخائفاً من شرّي و تعوذ من شرّي بالرحمان الغفور فأنا أيضاً استعيز به من شرك و شرّ أهل الشرور، وهذا من أبلغ الكلام في ارتداع الأنام عن المعصية والمحذور، والأمن من شرّه وإبعاده عن ارتكاب تلك المعصية ورفع المحذور، أي أنك لو تعتقد بالله الذي يتعوذ به من شرّ أبواب الشرور. فأنا أيضاً عائذة بالرب الغفور في أمثال ذلك الفسق والفجور.

الثاني: أَنَّ جزاء الشرط محذوف غير مذكور، أي إن كنت تقيّاً و تخاف من الله فبعد عني، و تذكر تقويك واحذر عن شدائد يوم النشور، و ليس جزائه ما تقدّم من قوله: ﴿ إِنِّي أَعُوذُ... ﴾^(١) بلا ستور.

الثالث: أَنَّ كلمة ﴿ إِنَّ ﴾ نافية والمعنى أنك لست تقيّاً حيث تنظرني و تريد الخلوة بي من غير حجب و ستور.

الرابع: أَنَّ كلمة ﴿ إِنَّ ﴾ شرطية مسوقة لغاية عفاف مريم و عصمتها يعني إن كنت تقيّاً فاستعيذ بالله منك فيكيف لو كنت فاسقاً؟

الخامس: أَنَّ لفظ التّقيّ كما في بعض الأمكنة مذكور كان اسماً لفاسق في ذلك الزمان مشهور يتعرّض للنّسوان و كان أبا الشّرور، سمّي بذلك الاسم من باب علاقة التضادّ كما قيل بالفارسيّة: « بر عكس نهندنام زنگي كافور » و كان أمره عند مريم من المعلوم المذكور، فظنّت أنّه هو ذلك الشخص المسمّور، فاستعاذ منه بالله لدفع المحذور المخطور.

و لو قيل: إنّ لسانهم لم يكن لسان العرب فكيف يكون اسمه تقيّاً؟ قلنا: لعله تعالى حكى عن لسانهم بلسان العرب أي كان اسمه في لسانهم ما يعبر عنه في العربيّة بالتّقيّ، و لكن هذا الوجه المسفور لم نرله مأخذاً من المأثور، بل هو محض احتمال لا يعبأ به، إذ لم يقع به العثور.

السادس: أنّه يحتمل أنّ مريم لما صار المَلَك الجميل جبرئيل لها المنظور مع كمال البهاء، و الجمال، و الصفاء، و النور، توهم في نفسها و دفعت ميل قلبها بالاستعاذة بالله الذي هو المعاذ به في كلّ الأمور.

الخامسة: قال الله تعالى في سورة آل عمران:

﴿ وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾^(٢)

و قال تعالى في سورة الحديد: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(١)

في الآيتين سؤالات:

الأول: ما وجه التنكير في ﴿مَغْفِرَةٍ﴾ في الآيتين؟

الجواب: أن التنوين للتعظيم أي المغفرة العظيمة، وذلك ليس إلا بارتكاب الفرائض و الاجتناب عما وصف بالتحريم، فالتنكير للإشعار إلى طلب المغفرة المتناهية في العظم، فالمعنى والله أعلم سارعوا إلى مغفرة عظيمة.

الثاني: ما السبب في تقييد المغفرة بأنه من ربكم دون سائر أوصاف الملك الجبار. و الجواب: أن ذلك للإشعار بأن الله يربّيكم جسماً و روحاً في السرّ و الجهار، و مقتضى الربوبية تركية النفوس و تنميتها و تعليتها إلى مقامات الأبرار، و رفعها عن درجة الحيوانية الحطيطة عند الأنظار، و ذلك إنمّا يحصل من استعدادها، و الاستعداد يحصل بالمسارعة في آناء الليل و أطراف النهار، إلى أشياء جعلها سبباً لمغفرة الملك الغفار.

الثالث: ما وجه قوله: ﴿وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ﴾ في الآية الأولى مع أن الحمل لا يصحّ عند ظاهر الأنظار؟

و الجواب: أن حرف التشبيه مقدّر فيستقيم الكلام بالإضمار، وإنمّا حذف أداة التشبيه لإفادة المبالغة في مفاد الأخبار، فالمراد المبالغة في وصف الجنة، فشبهت بأوسع ما علمه الناس من خلق القادر المختار، و أبسطه في الأبصار، و نظير ذلك: الدوام المستفاد من قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ الْأَرْضُ﴾^(٢).

(١) الحديد: ٢١.

(٢) هود: ١٠٧، ١٠٨.

الرابع: ما السَّبب في التشبيه بذكر أدواته في الآية الثانية دون الأولى؟
 والجواب: أن الآية للمتقين الأبرار، و الثانية للَّذِينَ آمَنُوا بالله و رسوله النَّبي المختار، و من المعلوم أن المتقين أعلى شأنًا، و أجلى حالًا، و أرفع درجةً، في دار القرار مع الفرقة الثانية الأخيار، و الفرقة الثانية أدون شأنًا و أخس رتبةً بلا استتار، فذكر حرف التشبيه في الآية الثانية بواسطة ما رسخ في الأذهان من أن المشبه به أقوى من المشبه، فجئة الفريق الثاني كعرض السماء، فلا بد أن يكون عرض السماء أكثر، لأنه مشبه به، و جئة الفريق الأول أوسع لعلو رتبته، فحذف أداة التشبيه إعلامًا بأن جتته مثل عرض السماء بلا زيادة سعة السماء، ولذا أفرد السماء في الآية الثانية، و جمعها في الآية الأولى، و بذلك يظهر الجواب عن السؤال الخامس، و هو إفراد السماء في الآية الثانية، و جمعها في الآية الأولى.

السادس: ما النكته في إفراد الأرض مع أنها كالسَّمَاوَات سَبْع طبقات كما شهد به قوله: ﴿وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾^(١).

و الجواب: إمَّا لأنَّ السَّمَاءَ ألطف و أشرف و أضوء و أكثر آثاراً و من الآباء العلوية، و الأرض في الطرف المقابل، فصارت السماء معنًى بشأنها، فجمعها بخلاف الأرض، و إمَّا لأنَّ السماوات من نوع واحد و ماهيتها واحدة فجمعها، لأنها أفراد متعدّدة من ماهية واحدة، و أمَّا الأرض فطبقاتها من أنواع مختلفة و ماهيتها متفاوتة، فإنَّ الماء إحدى الطبقات و هو مخالف للنَّار، و النار تخالف الأرض، و هما مخالفان للهواء، فلا يمكن الجمع لعدم اتِّحاد المعنى في المفرد، إذ لو جمع فمفرد هذا الجمع إنَّما يتَّخذ باعتبار اللفظ و الاشتراك الاسمي، فلا يجوز جمعها إلَّا باعتبار المسمًى، و هو مجاز فتدبر.

السابع: لِمَ وصف عرض الجنة دون طولها؟

و الجواب أولاً: أن السماء جرم كروي بلا ارتياب، شهد به الحس و أقوال أرباب التنجيم و الأرصاد و الرياضيين من الأصحاب، و الكثرة لا طول لها عند أولي الأبواب، بل يطلق على مساحة سطحها، العرض لاغير بلارتاب. فلذلك شبه عرض الجنة بعرض السماء في الكتاب.

و ثانياً: أن عرض كل شيء بحسب العادة أقل من طوله و أدنى منه في جميع الأبواب، و إذا كان عرض الجنة الذي أقل من طولها كعرض السماء بلا نقص و عياب، فكيف حال الطول؟ و نظيره قوله تعالى: ﴿بَطَانُهَا مِنْ اسْتَبْرَقٍ﴾^(١) فإن الباطن في عادات الأصاغر و الأكابر في كل عصر ماض و غابر، تكون أدون حالاً من الظواهر، و إذا كانت البطانة كذلك فيكيف بالظاهرة، و هذا ظاهر.

و ثالثاً: أن العرض ليس خلاف الطول في حقيقة الأمر، بل المراد به السعة عند البصر، كما ورد عن العرب بلاد عريضة أي واسعة في النظر، و الأصل فيه أن ما اتسع عرضه لم يضيق و لم يدق، و ما ضاق عرضه دق، فجعل العرض كناية عن السعة في حس البصر.

و رابعاً: أن معنى العرض القيمة و الثمن و العوض، و منه عارضت الثوب بكذا، فالعرض والله أعلم، أنه لو عرضت السماوات و الأرض على سبيل البيع فهما للجنة ثمن و عوض.

و خامساً: ما حكى عن بعض من أنه لو جعلت السماوات و الأرضون طبقاً طبقاً، بحيث تكون كل واحدة من تلك الطبقات سطحاً مؤلفاً، ثم وصل البعض ببعض صار الجميع طبقاً واحداً لكان ذلك مثل الجنة في العرض. و هذه نهاية من السعة لا يعلمها إلا الله تعالى.

و منه يظهر الجواب عن سؤال ثامن، و هو أن الحكم في الآيتين ينافي ما ورد

في الخبر: «أَنَّ جَنَّةَ الْمُؤْمِنِ الْوَاحِدِ بِقَدْرِ سَعَةِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» فَإِنَّ الْآيَتَيْنِ دَلَّتَا عَلَى كَوْنِ جَمِيعِ الْجَنَّتَانِ بِقَدْرِ سَعَةِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، مضافاً إلى جواب آخر وهو أَنَّ الظرف لا يلزم أن يكون أوسع من المظروف بالعيان، بل التساوي كاف بالحس والبرهان. و أيضاً: الجَنَّةُ فوق الفَلَكِ السابعِ وتحت عرش الرحمان، ولا ربَّ أَنَّ السابعِ تحت الثامن كحلقة صغيرة مُلقاة في فلات واسعة، كما دلَّ عليه الأحاديث الغنية عن البيان فلا غَرْوَ^(١) في أن يكون عرض الجَنَّةِ الواقعة تحت الفَلَكِ الثامن أوسع من السماوات زائداً عن حدِّ التبيان، بل لا يبعد أن يكون جَنَّةُ الْمُؤْمِنِ الْوَاحِدِ كَذَلِكَ، كما ورد في أخبار آل الرسول المَلِكِ المَنَانِ.

التاسع: لِمَ قال في الآية الأولى: ﴿سَارِعُوا﴾ وفي الآية الثانية: ﴿سَابِقُوا﴾؟ والجواب: أَنَّ ﴿سَابِقُوا﴾ آية خوطب بها المتَّقون، والمسابقة للإشارة إلى أَنَّ مراتب هؤلاء مختلفة بعضها أسبق من بعض كالسابقة في الخيل، وفي لفظ ﴿سَارِعُوا﴾ رمز إلى أَنَّ كُلَّهُمْ في القرب مستوون أو يتقاربون، لأنَّ المرتبة العُلَيا واحدة، وهي مرتبة السابقين وهم المقربون، و أَنَّها غاية الرتب وهي للمتقين. و أمَّا الذين آمنوا بالله و رسله فليس بينهم مراتب بها يتفاوتون.

العاشر: ما وجه التعبير في الآيتين بلفظ الماضي في قوله: ﴿أُعِدَّتْ﴾ دون الحال والاستقبال في مقام الإخبار؟

و الجواب: أَنَّ الجَنَّةَ مخلوقة كالنار، و خلقهما لطف في الترغيب إلى طاعة الإله الغفار، والترهيب عن غضب المَلِكِ القَهَّارِ الجَبَّارِ. ولَمَّا كان الماضي كثيراً ما يستعمل في الاستقبال في مقام الإخبار، أتى بلفظ المبني للمفعول، لأنَّه أصرح في الدلالة على الماضي بلاعتار، و من ذلك ظهر الجواب عن سؤال حادي عشر وهو السَّرُّ عن الاتيان بلفظ المفعول، مضافاً إلى أَنَّ عدم ذكر الفاعل للتعظيم عند أرباب الاعتبار.

الثاني عشر: ما وجه التنكير في قوله: ﴿وَجَنَّةٌ﴾ في الآيتين؟

والجواب: أنَّ التنكير إمَّا للتعظيم المستفاد من التنكير، أو للإشعار بأنَّ جنة واحدة سعتها كذلك، مع أنَّ الجنة ليس بواحدة، أو للإشعار و التفهيم بأنَّ كلَّ واحد من المخاطبين المسابقين و المسارعين له جنة تختصَّ به، و سعتها كسعة السماوات و الأرضين.

الثالث عشر: أنَّ الظرف لابدَّ أن يكون أوسع من المظروف مع أنَّ الجنة في السماء، فكيف يكون عرضها كعرض السماء؟
و الجواب: ما مرَّ في الجواب عن السؤال الثامن.

الرابع عشر: أنَّه روي أنَّ رسول هِرقل سأل الرسول المختار عن أنَّك تدعو إلى جنة عرضها السماوات و الأرض بحسب الأبصار، فأين النار؟ فقال النَّبي ﷺ: سبحان الله،^(١) فأين الليل إذا جاء النهار؟ فما معنى هذا الأخبار مع أنَّه لا مناسبة بين السؤال و الجواب في الأنظار؟

و الجواب: لعلَّ معنى الخبر أنَّ الفلك إذا دار حصل في جانب من العالم النهار، و الليل يكون في ضدَّ ذلك الجانب بحسب الحسِّ و الأبصار، فكذا الجنة في جهة العلوِّ، و يكون في جهة السفلى النار، أو أنَّ هذه معارضة تقنع العامة و تطَّلِع الخاصة على ما نَبَّه بقوله: (ما لا عَيْنُ رَأَتْ و لا أُذُنُ سَمِعَتْ) و قد روي عن ابن عباس أنَّ الله عوالم هذا أحدها و أنَّها خارجة عن هذا العالم.

الخامس عشر: أنَّ المغفرة من فعل الله الملك الغفار و كيف يمكن للعبد المسارعة و المسابقة إلى فعل ليس له به اقتدار؟

و الجواب: أنَّ المراد المسارعة و المسابقة إلى سبب مغفرة الغفار فهي بواسطة الأسباب في حيزِ الاقتدار، و المقدور بالواسطة مقدور عند أُولَى الأبصار.

السادس عشر: ما وجه تقديم المغفرة على الجنة في التذكار؟

و الجواب: أن مغفرة الملك الغفار توجب حصول الاستعداد لإقامة المكلف في الجنة بلا زوال و عثار، فهي سبب و المقدمة مقدمة على ذي المقدمة بلا غبار. السابع عشر: ما وجه عطف الجنة على المغفرة بالواو مع أن الظاهر في الأنظار الاتيان بـ ﴿ ثُمَّ ﴾، إذ المغفرة تحصل أولاً، ثم يتحقق الدخول في الجنة؟

و الجواب: أن العطف بالواو للإشعار بأن الجنة و المغفرة يحصلان معاً، و إن كانت مغفرة الغفار مقدّمة ذاتاً، و المفتاح، و السفينة و جالسها في الاعتبار.

الثامن عشر: ما وجه أفراد الجنة؟

و الجواب: ما مرّ في الثاني عشر.

التاسع عشر: ما وجه ذكر فضل الله في الآية الأخيرة؟

و الجواب: أن ذلك للتفهيم و الإيماء و الإشعار بأن دخول الجنة إنما هو بفضل الله الملك الغفار، لا باستحقاق للعبد، و إن كان سبب المغفرة معداً لشمول الفضل به عند أولي الأنظار.

العشرون: ما الوجه في اختتام الآية الأخيرة بلفظ العظيم؟

و الجواب عنه أولاً: أنه للإشعار بعظمة فضل الله الملك القهار.

و ثانياً: أن الكلام لما كان مسوقاً لعظمة الجنة ختم الآية بلفظ العظيم تحصيلاً لمناسبة الخاتمة للمرام المقبولة عند أرباب الاعتبار.

و ثالثاً: أنه إيماء إلى أنه كما كان فضله عظيماً كذا أعظم أوصاف الخالق المختار.

و رابعها: أن وصف الفضل بالعظمة أوكد في اللطف، و تطميع المكلف

للمسارعة و المسابقة إلى أسباب مغفرة الملك الغفار.

السادسة نكات و سؤالات في سورة هل أتى:

الأول: ما وجه التنكير في قوله تعالى: (كأس)، و (كافوراً) و (عيناً)

و(نصرةً) و(سروراً) و(جنةً) و(حريراً) و(زنجبيلاً)؟

و الجواب: أن التنكير في الألفاظ المذكورة للتفهم بأن مفادها للتنوع و التعظيم، يعني أن جزاء الأبرار جنة عظيمة، و سرور عظيم و جسيم، لنهاية تقربهم الموجب لتلك المجازات الجليلة و عظيم النعيم.

الثاني: ما النكتة في تقديم (مسكيناً) ثم (يتيماً) على (اسيراً)؟

و الجواب أولاً: أن ذلك من باب الترقي من الأدنى إلى الأعلى في الترتيب و حينئذ يكون الداني أحقّ بالتقديم، فإن الصدقة على الأسير أفضل في نظر العامي و الفهم، إذ انقطاع أسباب رزقه أكثر من انقطاع أسباب رزق اليتيم، و هو فيه أكثر من المسكين بلا تسقيم، و الترقي من الأدنى إلى الأعلى باب يذكر في فنّ الفصاحة و يستوجب الأدنى التقديم.

و ثانياً: أن الاهتمام بشأن المقدم من المذكورات أوجب التقديم، فإن الراحم على الأسير أكثر من الراحم على اليتيم، و الراحم على اليتيم أكثر من الراحم على المسكين في التنعيم، و من كان الراحم عليه أقلّ فالاهتمام بشانه أكثر في إعطاء النعيم و التقديم في الترتيب، و هذا الوجه يناقض الوجه الذي مرّ في بای النظر فتدبر.

و ثالثاً: أن الأسير أخر لرعاية القوافي، و أمّا اليتيم فلو كان مقدماً على المسكين اجتمع هذه الكلمة مع قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ حُبِّهِ﴾ و لا ريب أن كسر الهاء يشيع فيحدث منه الياء و يجتمع الياء و يحدث منه الثقل المخلّ بالفصاحة.

و رابعاً: أن ذلك الترتيب إنما هو على طبق مورد النزول، فإن المفسرين اتفقوا على ما هو المنقول، على أن تلك السورة نزلت في أمير المؤمنين سيّد الفحول و ولديه و زوجته لباب أرياب العقول، حيث نذروا صيام ثلاثة أيام بأمر الرسول لشفاء ريحانتي البتول، فاستقرض أمير المؤمنين صاعاً من البرّ من شمعون اليهود

فطحتته بضعة الرسول وصنعت خمسة أقراص ووضع عند كل واحد وعند فضة الخادمة قرص، فلما حان وقت الإفطار أتى مسكين بالسؤال فبذلوا ما لهم له، وأفطروا بالماء وصام صباحه آل الرسول، فجاء وقت الإفطار يتيم ملول فبذلوا طعامهم له، وجاء في الليلة الثالثة أسير ففعلوا كذلك، فأنزلت السورة، فالترتيب وقع على طبق مورد النزول.

وخامساً: أن تقديم المسكين باعتبار أنه في أول مراتب الفقر والفاقة مكين. وهو الفقر الذاتي الحاصل للعالمين، وهو مؤدى «الفقر فخري»^(١) كما أشار إليه سيد الأولين والآخرين. وأما تقديم اليتيم على الأسير، فلاّته به قمين، إذ اليتيم من فقد سبب رزقه في الظاهر وهو الوالد، فليس له معين. وأما الأسير فهو من كان مقتضي الرزق فيه موجود من القوة والقدرة، ولكن حصل العائق الخارجي وهو الأسر، فحينئذ يظهر وجه التقديم بلاشين.

ولعل الكلام للإشارة إلى كون عليّ عليه السلام كنفس الرسول علة غائية للإمكان والعالمين، ولوجود ذواتهم وهم هادون للأيتام، فإن الأيتام في الحقيقة شيعة أمير المؤمنين لفقدتهم الإمام من ذرية خاتم النبيين، كما أطلق عليهم الأيتام في تفسير العسكري عليه صلوات الله خالق السماوات والأرضين، والرسول وأمير المؤمنين أبوا هذه الأمة، وهم هادون لمن أسر في حبائل خدع الشيطان اللعين، ووجه الترتيب حينئذ أظهر في البين.

الثالث: ما النكتة في أنه تعالى ذكر نعيم الجنان بأكمل أنحاء البيان، ولم يذكر الحور العين والخيرات الحسان؟

والجواب أولاً: أنه حكى لي خالي العالم الفاضل الماجد السيد محمد صادق ابن محمد حسين الحسيني التنكابني القاطن في لنكروود^(٢) عنه قال: رأيت في

تفسير من بعض علماء العامة المشار إليه بالبنان، أن هذه السورة من القرآن نزلت في عليّ الذي هو قلب عالم الإمكان، فترك ذكر الحور من بين نعم الجنان، و أعرض عنه في هذا المكان، لمكان فاطمة بضعة رسول آخر الزمان، فإنّها زوجة عليّ عليه صلوات الله الملك المَنَّان، فكأنّ الله المَنَّان الحَنَّان استحيى من فاطمة في هذا المكان فلم يذكر الحور لعليّ في نعم الجنان.

و ثانياً: أن التلذذ بحور العين مرتبة نازلة و درجة سافلة لعليّ عليه السلام، إذ رتبته جديرة بأعلى مراتب اللذائذ الحاصلة في الجنان، فانظر بعين الإمعان و التدبّر في هذا المكان.

لا يقال: إن القصور أيضاً لم يتبيّن في هذا المكان.

لأننا نقول: إنّها مذكورة بأبلغ بيان و أفصح تبيان، لأنّه تعالى ذكر الأرائك في نعم الجنان، و لا ريب أنّها لا بدّ أن توضع في القصور الفاخرة، و الدور العالية، و الأبنية السامية، القاصر عن دركها أفهام الإنسان.

الرابع: ما الوجه في عطف قوله تعالى: ﴿وَلَا شُكُورًا﴾^(١) على ﴿جَزَاءً﴾ مع أنّ الشكر أيضاً داخل في الجزاء؟

و الجواب: أنّ ذلك من باب عطف الخاصّ على العامّ، و هو إشارة إلى أنّهم كما لا يطلبون الجزاء على إطعام الطعام، كذا لا يمتنون في الإعطاء على الأنعام. فلا يريدون الشكر و الثناء لذلك الإعطاء و الإنعام، مع أنّ في ذكره فائدة أخرى و هي رعاية قوافي الكلام.

الخامس: ما الوجه في اختصاص ذلك الجزاء و تلك الأحكام بإطعام الطعام؟ و الجواب: أنّ ذكر إطعام الطعام بواسطة أنّ الطعام قوام بدن الأنعام، فإنفاقه أفضل من إنفاق سائر الآلاء و الأنعام، أو بواسطة المطابقة مع مورد النزول، فإنّ ما

أنفقه آل الرسول كان هو الطعام، أو بواسطة أن العمل والمشقة في صيرورة الطعام طعاماً أكثر من الدرهم والدينار بلا كلام، فإنفاقه أفضل عند أرباب العقول والأفهام، وإنما عبر بصيغة المضارع إيماءً إلى الاستمرار التجديدي الحاصل في الأيام، أو شموله لمن يأتي بعده من إمام وإمام.

السادس: ما النكتة في كلامه تعالى حيث يقول مرة، ﴿يَشْرَبُونَ﴾ بصيغة المعروف، ومرة: ﴿يُسْقَوْنَ﴾ بصيغة المجهول، ومرة: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ﴾ فيسند السقي إليه تعالى؟

والجواب: على مذاق بعض العرفاء الأعلام أن أهل الجنان لهم أحوال مختلفة، ولهم الترقّي والانتقال من درجة إلى أخرى على الدوام ليس لها نهاية وختام، إلا أنهم أول ما يدخلون يكون في أدنى مراتب الجنان لهم مفراً ومقام، ثم ينتقلون من الأدنى إلى الأعلى وذلك بعد ما أكلوا من كبد الثور ثم كبد الحوت و حصل لهم الاستعداد للترقي، ففي الرفرف الأخضر وهو أول مقام يشهدون أنفسهم يباشرون التنعم بما حصل لهم من الأنعام، فعبر تعالى عن ذلك بأنهم يشربون بصيغة المعروف من الكلام، ثم إذا حصل لهم الترقّي إلى الأعلى المعبر عنه بالكثير الأحمر وأرض الزعفران، وهو مقام التجلي لهم بمالم يمهّدوا في دار الدنيا أسبابه، بل حصلت لهم تلك المرتبة بفضل الله الملك المنان، فلم يشعروا بساقيهم، فعبروا عن ذلك بقوله تعالى: ﴿يُسْقَوْنَ﴾ بصيغة المجهول.

ثم إذا انتقلوا إلى أعلى منها، وهو مقام الأعراف وهو مقام الرضوان، يغيبون عن جميع وجوداتهم ولا يشهدون في كل شيء إلا ربهم، عبر من ذلك بنسبته إلى الله تعالى و قال: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ﴾ وإنما أتى بصيغة الماضي إشعاراً بتحقيق وقوعه، وإذا تحقق وقوع اللاحق تحقق وقوع السابق، ومن هنا يظهر الجواب عن سؤال سابع، وهو بيان النكتة في اتيان ﴿سَقَاهُمْ﴾ بصيغة الماضي.

الثامن: ما الوجه في قوله تعالى: حيث يقول: في الفقرة الأولى: ﴿ مِنْ كَأْسٍ ﴾ وفي الثانية: ﴿ كَأْسًا ﴾ بدون من التبعية، وفي الثالثة: ﴿ وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ ﴾ بدون التحديد.

و الجواب: أنك عرفت آنفاً أن أول مقامهم لم يكمل قواهم ففي أول دخولهم أتى بصورة التبعض إشعاراً بضعفهم عن الكل دفعة، بل يكون شربهم على التدرج، ولما وصلوا إلى المقام الثاني قويت قواهم و قدروا على استعمال الكل دفعة فقال: ﴿ كَأْسًا ﴾ ولما وصلوا إلى المقام الثالث و قوي استعدادهم لكثرة ما استمدوا في أثناء المقامين السابقين لم يحتاجوا إلى الآلة، بل شربهم آلة شربهم في الحقيقة فلذا ترك التحديد.

التاسع: ما الوجه في قوله تعالى: حيث يقول في الفقرة الأولى: ﴿ كَافُورًا ﴾^(١) وفي الثانية: ﴿ زَنْجِبِيلًا ﴾^(٢) و في الثالثة: ﴿ شَرَابًا طَهُورًا ﴾^(٣).

و الجواب: أن المراد بالكافور في الأولى ماء في الجنة اسمه الكافور لبرده و حللته و طيب رائحته، بمعنى أنهم يشربون من كأس مزاج، ما فيه من خمر، أو ماء، أو عسل، أو لبن، من ماء تلك العين المسماة (بالكافور) و لهذا قال تعالى: بعده: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ ﴾^(٤) و إنما قدم الكافور لأجل ما فيه من البرودة، لأنهم لما كانوا في أرض المحشر في شدة عظيمة و حرارة شديدة، فناسب في أول دخولهم الجنة الماء البارد الذي يمحو تلك الحرارة بالكليّة، و لأن البرودة بعد الحرارة تقوي الحرارة العزيمية و يكون ذلك سبباً للخلود أبد الأبد.

و أما المقام الثاني: ففيه عين الزنجبيل، و تسمى تلك العين بالسلسيل، و أهل

(١) الدر: ٥.

(٢) الدر: ١٧.

(٣) الدر: ٢١.

(٤) الدر: ٧.

الجنة إذا وصلوا ذلك المقام أعني مقام الكتيب الأحمر و أرض الزعفران، كان مزاج كأس شرابهم زنجبيلاً، لأجل طيب رائحته، و تقويته للقوى، و تحليله، و هضمه للطعام، إذ عرفت أنهم في ذلك المقام أكثرأ كلاً و شرباً بالقوة قواهم، و قد أكلوا قبل ذلك المقام كبدة الثور لقوة الثبات، فإن مزاجه بارد يابس يحصل من أكله الاستمساك والدوام و البقاء و الثبات، ثم أكلوا كبدة الحوت الذي هو معين على بقاء الحياة، و هو ببرودته الشديدة أعان ذلك الاستمساك و الثبات، و برطوبته أعان على الحياة مع البرودة، ثم شربوا من الكأس التي كان مزاجها كافوراً المعين على البقاء و الثبات، و إذا شربوا من طبع الزنجبيل لم يضر بحرارته في الاستمساك، لشدة الاستمساك مع مالحته من مقوماته التي أشرنا إليها، و كان بقوة هضمه معيناً للبقاء و باعثاً للقوة العزيزية بحرارته و برايحته، و كانت رائحته مع ما فيها من الفوائد من التحليل و التنقيح و الهضم و إصلاح الهواء، و غير ذلك مستحسنة في الأطعمة و الأشربة مشهية لهما، و تسمى تلك العين التي هي الزنجبيل سلسبيلاً، و السلسبيل من أسماء الخمر و سميت تلك العين باسم الخمر، لأن فيها منافع الخمر من تحسين اللون و التفريح و إذهاب الغم بتقريب حصول المطلوب و نحو ذلك، و لو قدم الزنجبيل على الكافور لما حصلت من كل منهما فوائده، لأن الزنجبيل بطبعه مناقض لكبد الثور و الحوت، و إذا توسط الكافور المناسب للكبدين كان وقاية لهما و كاسراً لسورتهما فلذا تقدم بحكم قضيّة الترتيب الطبيعي.

و أما المقام الثالث: فهو مقام المشاهدات القلبية، و حضور الأنوار الغيبية، و العلوم الحقيقية، فعبر عن ذلك بالماء الذي هو المعبر عنه بالعلم.

العاشر: ما الوجه في تقديم الإنذار، و ذكر الكفار، و الإخبار بالنار، على بيان مراتب الأبرار و ذكر درجات الجنان. و ما فيها من النعماء، و بيان الخلود في تلك

الدار؟ وما سبب الاختصار في جزاء الأشرار و التّطويل في مكافات الأخيار؟
والجواب: أنّ تقديم الإنذار من باب أنّه مورث للتّخلية بالخاء المعجمة عن
سمات الأشرار، و البشارة داع إلى التجلية بالجيم و التحلية بحلية الأخيار،
والتّخلية بالمعجمة مقدّمة على التجلية في الأنظار، و أمّا اختصار الكلام الدالّ
على غضب القهار، و إطالة أوصاف الجنة التي هي أحياز الأخيار، فهو من باب
سبقة رحمة الملك الغفّار على غضبه على الأشرار، و من هنا ترى أنّ آية الإنذار
أعني قوله تعالى: ﴿أَعْتَدْنَا﴾^(١) ستّ كلمات بلاغبار، و الستّ تنقص عن عدد
أبواب جهنّم التي هي مكان الأشرار.

و أمّا آيات أوصاف الجنان المصدّرة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ﴾^(٢) إلى قوله
تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُهُ﴾^(٣) ستّة عشر آية بعدد ثنية أبواب الجنان التي هي منازل
المرحومين برحمة الغفّار، إيحاء إلى ذلك التفاوت بين غفران الغفّار و غضب
المنتقم القهار.

فإن قلت: دار الجنان مقام الفعل لا القوّة و يترأى من كلامك أنّها مقام القوّة.
فإن قلت: دار الجنان مقام الفعل لا القوّة و يترأى من كلامك أنّها مقام القوّة.
قلت: ما كان بالقوّة في الدنيا تصير فعلاً في الآخرة، لكن التّرقّيات في
الآخرة غير متناهية لعدم انتهاء فيض الله تعالى.

السادسة قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٤).
هذا الكلام في صقع الفصاحة بمكان، و لا يفي بمراتب بلاغته نطاق البيان،
وجمعه للمحسنات مع نهاية الاختصار إنّما هو بالعيان، و يظهر سلاسته و جزالته

(١) الإنسان: ٤.

(٢) الإنسان: ٥.

(٣) الإنسان: ٢٣.

(٤) البقرة: ١٧٩.

بالتدبر والإمعان، و لو تدبرت في النكات و المزايا التي أذكرها في هذا المكان، جزمتم بأنه فوق طوق الإنسان، و علمت أنه كلام الملك المَنَّان، و المعنى أن في القصاص حياة لأفراد الإنسان، لأن من هم بالقتل فعرف أنه يقتص منه بحكم الملك المَنَّان، فكف لذلك عن القتل، كان حياة للذي لولاه صار مقتولاً، و حياة للجاني المريد للقتل، و حياة لغيرها من بني نوع الإنسان، لأنهم إذا علموا أن القصاص متحتم في شرع الملك الديان، لا يجسرون على القتل مخافة القصاص في كل زمان.

أو أنه حياة للقاتل في الآخرة و نجاة عن عقوبة القيامة بالبرهان. أو أن قريباً كانوا يقتلون بواحد جمعاً كثيراً من الإنسان، فبين الله تعالى أن في القصاص بهذه الكيفية و البيان أي قتل واحد بواحد حياة لسائر أفراد الإنسان، و نداء ذوي العقول للتأمل في حكمة القصاص من استبقاء الأرواح، و حفظ لنفوس الأعيان. و قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أي في المحافظة على القصاص أو الحكم به، أو الإذعان له، أو عن القصاص فتكفوا عن القتل و الذهاب في مسالك المهالك في كل مكان و زمان.

و في تنكير الحياة الدال على التعظيم بحسب محاورات أهل اللسان، و تعريف القصاص إيماء إلى أن في هذا الجنس من الحكم و البيان نوعاً من الحياة عظيماً عند الإمعان، و ذلك لأن العلم به يردع القاتل عن القتل، فيكون سبباً لحياة نفسين من الإنسان، و قد ورد في المثل المشهور عند أهل اللسان: «أن القتل أنفى للقتل» و لكن الآية أحسن من ذلك المثل بوجوه عند الإمعان:

الأول: أن فيها حسناً ليس فيه، و هو أنه جعل الضد أعني الحياة محلاً و ظرفاً لضدها و هو القتل، و هذا صنع عجيب الشأن.

الثاني: قلة حروف الآية، لأنها عشرة و حروفه أربعة عشر، و ما قل و دل

خير الكلام و البيان عند أهل البيان و اللسان.

الثالث: أن حصول الحياة التي هي المقصود الأصلي منصوص عليه في الآية، دون المثل المشهور، فهي أولى عند أرباب الأذهان.

الرابع: أطرادها بالنسبة إلى الموارد، و لإنحصار شموله في القتل القصاصي دون غيره، بخلاف المثل المشهور، فإنه شامل لما مرّ و للقتل الذي ليس على سبيل القصاص.

الخامس: أن المثل قد كرّر فيه لفظ القتل، و الآية سليمة عن التكرير المستبشع عند أرباب البيان.

السادس: الآية تحتوي على صنعة الطباق التي هي من المحسنات، فإن القصاص ضدّ الحياة بالعيان، و المثل المشهور بمعزل عن هذا المكان.

السابع: سلامة ألفاظ الآية عمّا يوحيش السامع، لخلّوها عن لفظ القتل الموحش للأذهان، بخلاف المثل المشهور، فإنّ إيحاشه ظاهر و عيان.

الثامن: بُعد الآية و خلّوها عن تكرير القاف التي هي من حروف القلقلة، و ذلك موجب للضغطة و الشدّة عند تلفظ اللسان.

التاسع: اشتغال الآية على حكم الجرح في الأطراق و سائر أجزاء الأبدان، و المثل خلّو عن هذا البيان.

العاشر: جعل القصاص في الآية ظرفاً للحياة المورث للمبالغة، و المثل خال عن هذا العنوان.

الحادي عشر: التنكير في الحياة فيها الدالّ على التعظيم المانع عمّا كانوا في الجاهليّة من قتل جماعة لواحد، بخلاف المثل.

الثاني عشر: المثل يحتاج إلى تقدير المفضّل عليه لوجود أفعال التفضيل فيه، و الآية سالمة عن الإضمار.

الثالث عشر: إبانة العدل في الآية لذكره القصاص دون المثل.

الرابع عشر: إبانة العوض المرغوب فيه وهو الحياة دونه.

الخامس عشر: الاستدعاء بالرغبة والرغبة وحكم الله به.

السادس عشر: أن تأليف حروف الآية أحسن، إذ الخروج عن الفاء في (في)

إلى اللام في (القصاص) أعدل من الخروج من اللام الأخير في (القتل) إلى

الهمزة في (أنفى) لبعد الهمزة عن اللام، وكذلك الخروج من الصاد في

(القصاص) إلى الحاء في (الحياة) أعدل من الخروج من الألف الأخير في

(أنفى) إلى اللام.

السابع عشر: استدعاء المثل إلى العقاب، وفي الآية استدعاء إلى العدل.

الثامن عشر: أن المثل فيه إيهام، وفي الآية بيان واضح للخواص والعوام.

السابعة: قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ

وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١).

قد يسئل عن النكتة في إتيان المرافق بصيغة الجمع، والكعبين بالثنية.

والجواب: أن المرافق لما كان هو مجمع عظم الذراع والعضد، فكل مرفق فيه

تعدّد باعتبار الأجزاء والأقسام، فأتى بصورة الجمع إشارة إلى ذلك المرام،

بخلاف الكعب، فإنه فيه قبة القدم على الأقدام والتعدّد فيه في معرض العدم،

فأتى به بصورة الثنية في هذا المقام، ملاحظاً لحال الرجلين، إذ لكل رجل كعب و

هو عظم بسيط عند محققى الأعلام مع ما في ذلك من التفنّن في الكلام، يفيد

المخاطب نشاطاً وتطرئة كما في الالتفات الموجود في كلام الفصحاء من الأنام.

الثامنة: قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾^(٢).

(١) المائدة: ٦.

(٢) المسد: ١.

قد يسئل عن السَّرِّ في دعاء الله عليه مع عدم تحقُّق مؤدَّاه، فإنَّ دعاء الله الملك العلَّام لا يردُّ في أيِّ مقام، بل يتحقَّق فعلاً بلا تراخ و تماذ في الأيام، إذ المراد بدعاء الله عليه ترتب غاية الدعاء عليه، و هو حصول مفاد الدعاء و ما هو منه المقصد و المرام، و أمَّا المبادي فتترك في أوصاف الله، إذ لا تتصوَّر المبادي منه تعالى كالرحمة و نحوها على خلاف أوصاف الأنام، مع أنَّ ذلك الدعاء لم يتحقَّق بالفعل بلا كلام.

و الجواب عنه بوجوه:

الأوَّل: أنَّه تعالى لم يرد قطع يديه بالفعل، و إلَّا لتحقَّق فعلاً بالتنام. لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١) فعلم أنَّه أراد وقتاً خاصاً و زماناً معيناً مجهولاً للأنام، و آخر عمره أو البرزخ أو الآخرة.

الثاني: أنَّ المراد من الآية ليس هو قطع اليد على متبادر أفهام العوام، بل هلاك نفسه، فإنَّ قطع اليدين معبَّر في كلام العرب العربا عن تباب النفس و هلاكها بلا كلام، إذ قطع اليدين مساوق للموت عند أرباب الأفهام، فكما أنَّ الميت لا يقدر على شيءٍ فكذا مقطوع اليدين من الأنام، فهو أدلَّ على الهلاك من تبَّ أبولهب بلا كلام، بل هو أبلغ لوجود الكناية في المقام.

لا يقال: لم يقع حين نزول السورة الهلاك الذي هو المرام.

لأنَّ نقول: لم يرد الله الهلاك فعلاً حسبما قرَّر سابقاً أنفاً، و إلَّا لوقع بلا كلام. أو المراد هلاكه بعدم الإيمان و الإسلام، و لذا ذهب بعض المفسِّرين من الأعلام أنَّ ﴿ يَدَا ﴾ زائدة مقحمة لتأكيد المرام، و إنَّ المرام و المراد تبَّ أبولهب، و لذا قالوا: إنَّ قوله تبَّ أخيراً تأكيد لما تقدَّم من المرام أي عند فائدته، فإنَّ ضمير تبَّ لا يرجع إلى اليدين، بل يرجع إلى أبي لهب و حيثنَّ يحصل التأكيد الأكيد الشديد،

ويندفع به الأوهام، ويمكن التأكيد بدون الحكم بزيادة يَد في المقام، لأن قطع اليد كناية عن الهلاك فيحصل التأكيد في قوله: ﴿تَبَّ﴾ بدون زيادة اليد فافهم فإن المقام من مزال الأقدام.

الثالث: أن المراد والمرام من تلك الفقرة من الكلام ليس هو الدعاء على أبي لهب الذي هو قُدوة اللثام، بل المراد في تلك السورة تعداد ذمائمهم وإفشائها بين الأنام على نمط الإجمال في الكلام، فرمّا يعبر بلفظ الدعاء عليه ما قصد ذمه بحسب العرف وعادات الأنام، وكأنه سبّ وفحش بالنسبة إلى أبي لهب، وهذا أظهر المعاني وأقوى الأجوبة في تحقيق المقام ودفع الأوهام.

التاسعة: قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ وَلَا حَفْصَةُ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾^(١).

يرد في بادي الأنظار أنظار على تلك الآية وإشكالات وأسئلة في النكات.

السؤال الأول: لزوم المكانية في ربّ الأرباب، إذ الثلاثة الذين كان الله رابعهم كلّهم في المكان بلا ارتياب، والنجوى منهم أيضاً يقع في مكان أي على وجه التراب.

والجواب: أن هذا الإشكال خارج عن قانون الصواب، لأنه يلزم المكانية لو كان حصوله في مكان موجباً للاحصولة في مكان آخر، ويورث الغياب وحضوره عند جماعة عدم حضوره عند أخرى من الأصحاب على ما هو شأن المكانيات الكائنة في عالم الشهادة والأسباب، وليس كذلك الحال في ربّ الأرباب، ومالك الرقاب، بل حصوله هاهنا وحضوره لهؤلاء نفس حصوله هناك وحضوره لأولئك بلا رتاب، لأنه أين أين، فلا أين له عند أولي الألباب.

الثاني: أنه كيف يتصور الشيء الواحد رابعاً لجمع، وسادساً لجمع آخر في

الاصطحاب، فلزم كون الشيء الواحد موصوفاً بشيءٍ وبما يناقضه في هذا الباب. والجواب الحاسم لمادة الاضطراب، أن وحدة الملك الوهاب لو كانت وحدة عددية صدق ما ذكر في مقام الارتياب، إذ شرط التناقض الذي هو من جملة الوحدات الثمان أعني وحدة الموضوع يراد بها الوحدة، إذا كانت إلى العدد الانتساب، ولا ريب أن وحدة الملك الوهاب وحدة ذاتية لا عددية عند الأصحاب، فلا ينافي كونه رابعاً لثلاثة كونه سادساً لخمسة بلا خلاف واضطراب.

و تفصيل الكلام أن الوحدة التي ثبتت لله ليست وحدة عددية شخصية كشخص من الأشخاص بالنوع المخالفة بالعوارض، وإلا لكان له مثل، ولا نوعية ولا جنسية ولا اتصالية لانقسامها، ولا اجتماعية لاعتباريتها، ولا عرضية وإلا لم يكن في نفسه واحداً، ولا وحدة بالموضوع وإلا لكان في موضوع ولا بالمحمول وإلا كان عارضا زائداً، ولا ريب أن صفاته ذاته، لأن كمال التوحيد نفى الصفات عنه، ولا وحدة بالمشابهة وإلا لكان له شبه، ولا بالمساوات وإلا لكان له كم، وإنما وحدته كما قيل وحدة حقيقة الوجود، وهو الموجود الذي لا يشوبه العدم والقصور، وحقيقة الوجود ليست بنوع ولا جنس.

الثالث: أنه متى تحققت الثلاثة على حذو تقرير الباب لزم تحقق العدد الغير المتناهي وهو محال عند أولى الألباب. بيان ذلك أنه إذا استلزمت الثلاثة رابعاً يحصل النجوى حينئذ في أربعة، فيستلزم خامساً، فصار المجموع خمسة، وهي مستلزمة لسادس، والستة مستلزمة لسابع، وهكذا إلى ما لا نهاية له في عالم الأسباب. وهو محال بلاعياب، فالملزوم مثله من غير ارتياب، والحاصل: أنه إذا اجتمع ربّ الأرباب مع الثلاثة صار الجميع أربعة، فلزم كون الله معهم فصاروا خمسة، فلزم كون الله معهم فصاروا ستة وهكذا.

والجواب: أنه إنما يلزم استلزام الثلاثة للرابع استلزامه للخامس، لو كان الرابع

من جنس الثلاثة حتّى يحصل من اعتباره مع الثلاثة أشخاصاً أربعة متماثلة كالثلاثة التي كانت أجزائها متماثلة ليطردهما في استلزام آخر منها إلى الأربعة الحاصلة منها ومن الرابع، بل هذا الرابع مقوم لتلك الثلاثة، ليس بخارج منها حتّى يكون كأحدها.

الرابع: أن ربّ الأرياب كفر من قال: بأن الله ثالث ثلاثة، وذلك في ظاهر الأمر يناقض القول بأنّه رابع الثلاثة، كما حكم به في الكتاب، فكيف بطل القول بكونه ثالث ثلاثة، وصحّ القول بكونه رابع ثلاثة بل ثالث ثلاثة، لقوله: ﴿وَلَا أَذْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ﴾^(١)، إذ يشمل ذلك كون المتناجين اثنين و يكون الله ثالثها.

و الجواب: أن الملك الوهاب كفر من قال بأنّه ثالث ثلاثة، لأنّه جعل الثالث كالاثنتين في كلّ باب، و لو قال: ثالث اثنين سلم من الكفر و الاضطراب، لأنّه تعالى ثالث كلّ اثنين، و رابع كلّ ثلاثة و هكذا، لأنّه ليس من جنسها بل ليس كمثله شيء في الأبواب.

الخامس: أنّه لم خصّ الحكم بنجوى الذكور الدالّ عليه أن التاء في العدد مذكور، و هي علامة المذكر في الثلاث إلى العشر كما في كتب النحو مسطور. و الجواب: أولاً نقول: الموصوف مقدّر غير مذكور أي أشخاص أو أنفس ثلاثة فيشمل الأنثا و الذكور.

و ثانياً: أنّ النجوى غالباً يكون بين الرجال في الأمر المعسور دون النسوان، فقلّ نجواهنّ، و لا أثر لنجواهنّ المؤثر في الأمور.

و ثالثاً: أنّ الله الملك الغفور إذا كان مطلعاً على نجوى الرجال الأقوياء في الأمر المعسور، كان مطلعاً على نجوى النساء الضعفاء الناقصات العقول في الأمر الميسور.

السادس: ما النكتة في أنه تعالى لم يقل: ما من نجوى اثنين إلا هو ثالثهم مع أنه أيضاً من الواقع المقدور.

و الجواب أولاً: أنه تعالى ابتداء بالوتر لأنه وتر يحبه كما هو المأثور.
و ثانياً: أن السر فيه معلومية ذلك من قوله: ﴿وَلَا أَذْنِي﴾ فإن نجوى الاثنين يدخل فيه بلاستور، و لو ابتداء بالاثنتين لما كان لقوله: ﴿وَلَا أَذْنِي﴾ فائدة.
و لو قيل: ﴿وَلَا أَذْنِي﴾ وقع في آخر الأمور فلا عَرَوْ^(١) في أن يقدمه كلام يستغنى به عن ما هو في الآخر مذكور.

قلت: حينئذ يفوت المقابلة بين الأدنى والأكثر التي هي في المحسنات كالنور على الطور.

و ثالثاً: أن النجوى لا يتحقق بين اثنين على المشهور، إذ الاثنان إذا لم يكن بينهما ثالث لم يحتاجوا إلى النجوى و الستور، إذ مفاد النجوى يفقد الثالث مستور.
و فيه نظر، أما أولاً: فلائنه لا معنى لقوله: ﴿وَلَا أَذْنِي مِنْ ذَلِكَ﴾ لأن الأدنى يراد منه نجوى الاثنين بلاستور.

و ثانياً: فلائنه على هذا يكون إضافة النجوى إلى الثلاثة في قوله: ﴿مَا مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ﴾ تفيد كون الثلاثة متناجيين مع كون الثالث مطلعاً على نجواهما المستور، و حينئذ يرد عليه أنه لا حاجة لهم حينئذ إلى النجوى، إذ الغرض كونهم ثلاثة و اطلاع كل على ضمير الآخر و لو لم يكن واحد منهم مطلعاً على نجوى الاثنين لم يلزم من قوله: (و هو رابعهم) اطلاعه سبحانه على النجوى، إذ يمكن أن يكون حكمه كالثالث الغير المطلع.

و يمكن أن يبين السر في عدم ذكر الاثنين أنه تعالى لم يرض أن يقال: هو

ثالثهم لثلاثا يسبق إلى الأذهان قول النصارى: ﴿إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾^(١) فتدبر.

السابع: أنه ما السر في أنه لم يقل ولا أربعة إلا هو خامسهم؟

والجواب عنه أولاً: أن الآية نزلت في قوم من المنافقين اجتمعوا على التناجي ليغيضوا المؤمنين وكانوا على هذين العددين كما في ألسنة أرباب التفسير مسطور. فخصص تعالى صورة الواقعة بما هو المذكور.

و ثانياً: أنه ابتداء بالعدد الفرد، لأنه يحب الوتر كما هو المشهور، وقد مر في مضامين ما تقدم من السطور.

و ثالثاً: أن المتشاورين الاثنين كالمتنازعين في النفي والإثبات في الأمور.

و الثالث: كالحاكم بينهما وهكذا في كل زوج اجتمعوا للشور فذكر الله تعالى الفردين الأولين تنبيهاً على الأفراد الباقية.

و رابعاً: أن هذا إشارة إلى كمال الرحمة، وذلك أن الثلاثة إذا أخذ اثنان منهم في التناجي، وحصل لهم السرور، بقي الواحد ضائعاً وحيداً فيضيق قلبه، فيقول الله تعالى: أنا جليسك وأنيستك في الأمور، وكذا الخمسة إذا اجتمع اثنان اثنان بقي الخامس وهو ملول محسور، وهذا التأويل لا يجري في الاثنين والأربعة فتدبر.

و خامساً: أنه لما أراد تكميل الكلام في هذا المقام بقوله: ﴿وَلَا أَذْنِي مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ﴾ لم يكن بد من الابتداء بالثلاثة مع أنها عدد أكثرى في الشور، ثم الخمسة ليكون الكل من العددين طرفاً قلّة وكثرة، فلم يبين الطرفين في ضمن المذكور. و سادساً: أن ذلك في كمال الفصاحة، لأنه لم يقع في تلك العبارة حروف الأربعة مكررة، إذ لو قال: ولا أربعة إلا هو خامسهم على ما وقع في مصحف عبدالله لكان في ذكر الرابع والأربعة تكرير وكذا في الخامس والخمسة.

العاشرة: قوله تعالى في سورة يوسف حاكياً عنه:

﴿ رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾^(١).

في تلك الآية شبهات ونكات وسؤالات:

الأول: أن المحبة عندكم هي الإرادة للأفعال، فهذا تصريح في يوسف بإرادة معصية الله القادر المتعال، لأن حبه في السجن و قطعه عن صدور سائر الأفعال معصية من فاعله، فمن أقدم عليه صدر منه القبيح مع أن يوسف عنه خال في جميع الأحوال.

و الجواب الحاسم لمادة الاشكال أن المحبة في ظاهر الكلام تتعلق بما لا يصح أن يكون محبوباً مراداً عند أرباب الحال، لأن السجن هو الجسم نفسه والأجسام لا تكون مرادة، وإنما المراد ما تعلق بها من الأفعال، والسجن نفسه ليس بطاعة ولا معصية الله القادر المتعال، وإنما الأفعال فيه قد تكون طاعة وقد تكون معصية بحسب الوجوه التي تقع في الخلل، فإدخالهم يوسف السجن والحبس وإكراههم له على دخوله فيه معصية من أهل الضلال، وكون يوسف فيه وصبره على ملازمته والمشاق التي باستيطانته تنال طاعة من يوسف وقربة لله ذي الجمال والجلال، ففعل المكره بكسر الراء قبيح في الحال والمآل، وفعل المكره بفتح الراء حسن على كل حال، فلا بد في تعلق الحب بالسجن من تقدير محذوف يتعلق بالسجن بلا اختلاف، وكما يحتمل تقدير ما يرجع إلى الحابس الذي هو من أرباب الضلال، يحتمل تقدير ما يرجع إلى المحبوس الذي هو مرضي الخصال، وإذا كان الأمرين في الكلام الاحتمال، والدليل على أن النبي لا يجوز منه الإثم دال، اختص المقدر المحذوف بما يرجع إلى المحبوس الصديق الذي

هو محمود الخصال مرضي الفاعل.

الثاني: أن قوله: ﴿ أَصْبُ إِلَيْهِ ﴾ دالٌّ على أن امتناع يوسف من المعصية مشروط بمنع الله القادر المتعال كيد النسوة من أهل الضلال، عن يوسف الصديق في الأفعال، وهذا بخلاف مذهب الشيعة، لأنهم يذهبون إلى أن يوسف معصوم، سواء صرف النسوة عن كيدهن أم لم يصرفهن في الأحوال.

والجواب: أن المراد إن لم تلطف بي أصب إليهن، فالمعنى أن لطفك بي وسيلة لدفع الضرر حصل من كيد أهل الضلال، ولا يخفى أن هذا ليس إجباراً للنبي على عدم الإثم في الأفعال والاقوال، بل من باب الألفاظ الخفية بسبب استعداد المحل بلا اختلال، ولا ريب أن الألفاظ الخفية المندوبة مؤيدة للأنبياء في اجتنابهم عن معصية الله ذي الجمال والجلال.

الثالث: أن قوله تعالى: ﴿ أَحَبُّ ﴾ دالٌّ على أن المفضل منه هو ما يدعوه النسوة إليه وهو الزنا، فلزم أن يكون السجن والزنا شريكين في الحب، ويكون السجن أريد حباً من الزنا، مع أن الزنا لم يكن محبوباً ليوسف أصلاً لنبوته.

والجواب: أن أفعال التفضيل قد يكون معناه في مقام الاستعمال غير ما يشترك في معناه أي في غير معنى الإفضال، ألا ترى أن من خير بين ما يحبه وما يكرهه ربما يقول هذا المقال: هذا أحب إلي من هذا، أو هذا خير لي من هذا، ونحو ذلك من القال، مع أن الأمرين في الحقيقة لا يشتركان في تناول محبته كما يشهد به جليلة الحال، ومما يقرب من ذلك الأقوال قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ﴾^(١) ونحن نعلم أنه لاخير في العذاب والنكال، وإنما حسن ذلك المقال اشتراك الحاليين في باب النزول والإنزال، وإن لم يشتركا في النفع والخير في المال، فذلك من باب وقوعه موقع التوبيخ والتفريع على اختيار الضلال

على طاعة المعبود المتعال، أو أنهم لما اعتقدوا نفع ذلك فنزل الكلام على حسب ما يعتقدونه من الخيال. ونحوه قوله تعالى في سورة الجمعة ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَمَنِ التَّجَارَةِ﴾^(١) مع أن اللهو لاخيرية فيه في حال من الأحوال. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: (صَحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا) ومن المعلوم أن لاخير في منازل أهالي الضلال والنكال. ومثل هذا يجري فيما نحن فيه، لأن الأمرين أي الإثم ودخول السجن مشتركان في أن لكل واحد منهما داعياً وعليه باعثاً، وإن لم يشتركا في تناول المحبة، فجعل اشتراكهما في داعي المحبة اشتراكاً في نفسها، وأجرى اللفظ على ذلك المنوال، ومن قرأ هذه الآية بفتح السين فالتأويل المذكور أيضاً يجري في هذا المجال، لأن السجن المصدرى يحتمل أن يراد به معنى المفعول أي كوني مسجوناً لهم. ويحتمل أن يراد أن سجنني لهم نفسي و صبري على حبسهم أحب إلي من عصيان الملك المتعال.

ويمكن الجواب بوجه ثان يرفع الشبهة الأولى أيضاً وتصير في معرض الدثور والزوال والاضمحلال، وهو أن يكون معنى ﴿أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ أهون عندي وأسهل عليّ، وهذا معنى شائع عند العرب، بل في كل لسان ومقال.

الحادي عشر: قوله تعالى في آية الكرسي:

﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ...﴾^(٢)

قد يستل عن النكتة في تقديم السنة على النوم مع أن القاعدة نفى الترقى من الأعلى إلى الأسفل، إذ نفى السنة يستلزم نفى النوم، فيكون ذكره بلا فائدة. والجواب عنه أولاً: أن التقديم إنما هو من باب الطبع، لتقدم طبع السنة على النوم.

(١) الجمعة: ١١.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

و ثانياً: أن ذكر النوم عقيب السُّنة من باب التأكيد، إذ نفي السُّنة كان مستلزماً لنفي النوم فنفي النوم بعد ذلك صريحاً، فقد نفى النوم مرتين و حصل التأكيد بلاشين. بخلاف ما لو قدّم النوم في البين، فإنه لا يفيد التكرير المستلزم للتأكيد بلامين.

وثالثاً: أن المراد نفي هذه الحالة المركبة التي تعتري الحيوان. و حاصله: أن يراد من مجموع النوم و السُّنة الحالة الواحدة الممتدة التي مبدئها أول استرخاء أعضاء الدماغ من الحيوان و الإنسان، فلا تقديم لكلمة حيثئذ على أخرى، بل الكل كلمة واحدة عند أهل اللسان كما يقال: هذا حُلُوّ حامض أي مُرٍ يعني الرُّمَان، فالعطف على الربط مقدّم في مقام البيان كمال قال الثّقنا زاني من علماء المعاني والبيان.

و فيه أن توسيط كلمة (لا) ممّا لا يساعد هذا الوجه و التبيان.

الثانية عشر: قوله تعالى:

﴿ يَتَفَقَّهُوا ضِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ ... ﴾^(١)

قد يُسئل عن النكتة في إيراد لفظ اليمين بصيغة الإفراد، و الجمع في الشمائِل. و الجواب أولاً: أن جانب الشمال عمارته أكثر، فظلاله أكثر بحسب النظر. بخلاف الجنوب، فإن أكثره في الماء كما هو محسوس بحسّ البصر.

و ثانياً: أن إفراد اليمين بسبب ملاحظة حال اللفظ، و جمع الشمال للحاظ حال المعنى، إذ الشمال ثابت لكل إنسان، كذا قال بعض الأعيان. و فيه تأمل يظهر وجهه بالإمعان.

و ثالثاً: أن المراد باليمين طرف الجنوب، و بالشمال جانبه، إذ المعتبر عند أرباب الأذهان أن كون الجهات يميناً و شمالاً إنّما هو بالنسبة إلى المتوجّه إلى

المشرق، ولا ريب أن الإنسان في هذا الفرض يكون الجنوب على يمينه، والشمال على يساره ولا ريب أن الإطلال الواقعة على الأرض أكثرها على شمال الشواخص.

الثالثة عشر: قوله تعالى:

﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَأَيْبَهُمْ كَلْبُهُمْ وَ يَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَ يَقُولُونَ سَبْعَةً وَ ثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ ... ﴾^(١).

قد يستل عن النكتة في تخصيص الجملة الثالثة بالواو في مقام البيان.

و يجب بأن الوجه فيه أن فائدة هذا الواو تأكيد لصوق الصفة بالموصوف في التبيان، والدلالة على أن اتصافه بها أمر ثابت مستقر عند أهل اللسان، فإن هذا الواو يدخل على الجملة الواقعة حالاً عن المعرفة، نحو جائي رجل ومع آخر من الإنسان، هذا الواو في مقام الإيذان والإعلام بأن قول الذين قالوا: ﴿ سَبْعَةً وَ ثَامِنُهُمْ ﴾ صادر عن علم و عيان، لاعن رجم بالغيب، كما نسب إليه القولان السابقان، ولذا قدّم ﴿ رَجْمًا بِالْغَيْبِ ﴾ أي رمياً بالخبر الخفي و وقع به الاتيان، نحو ويقذفون بالغيب أي يأتون بهذا البيان. أو وضع الرجم موضع الظن و هذا البيان و التبيان استعارة من باب تشبيه المعقول بالمحسوس. شبه إخراج الكلام عن الذهن بإخراج السهم عن القوس.

الرابعة عشر: قوله تعالى:

﴿ ... وَ لَا تَكُنَّمْ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْآثِمِينَ ﴾^(٢).

قد روي عن الشعبي من أصحاب العناد، و علي أمير العباد الوقف على (شهادة) و الابتداء بلفظ الله بالامتداد، و روي أيضاً كذلك بغير مدّ. و بناء الأول على حذف حرف القسم في اللفظ و المداد و تعويض الاستفهام عنه. و بناء الثاني

(١) الكهف: ٢٢.

(٢) المائدة: ١٠٦.

كذلك من غير تعويض كما حكى عن سيبويه من أن من النحاة الأمجاد من يحذف حرف القسم بلا تعويض عنه بحرف الاستفهام، فيقال: الله، لقد وقع هذا التخاصم واللداد. وعلى أي تقدير تقدير الآية على سبيل السداد، ولا نكتم شهادة والله، وما ذكر من الوجه يكفي في الاستناد.

الخامسة عشر: قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَيْنَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعْنَا أَهْلَهَا﴾^(١).

قد يسئل عن النكتة في وضع المظهر مقام الضمير، مع أن حق الكلام أن يقول: استطعناهم.

والجواب: أن النكتة فيه التأكيد والتنصيص على ذم أرباب العناد.

وقيل: إن (استطعنا) صفة لقرية وليس جواباً للشرط، بل الجواب هو قال. وعلى هذا فالإتيان بالأهل مضافاً إلى ضمير القرية لازم، لتحصيل الربط بين الصفة والموصوف فيحصل السداد، فلا يكون من باب وضع الضمير موضع الظاهر ليحتاج إلى النكتة، وإلا لزم الفساد. ويرد عليه أنه كان من الجائز أن يجعل قوله: ﴿اسْتَطَعْنَا﴾ صفة لأهل قرية، بل هو الأولى المعتمد غاية الاعتماد، إذ الاستطعام إنما كان منهم، وحينئذ كان الإتيان بالضمير كافياً من غير احتياج إلى كون الأهل هو المعاد، فما بالباعث لجعله صفة لقرية دون الأهل مع كونه أحضر في إفادة المرام.

السادسة عشر: قوله تعالى:

﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾^(٢).

قد يسئل عن النكتة في أنه تعالى لم يقل: «ما وعدكم»، كما قال: ﴿مَا وَعَدَنَا﴾. وقد يجاب بأن النكتة فيه أن ما سألهم من الموعد في هذا الباب لم يكن بأسره

(١) الكهف: ٧٧.

(٢) الأعراف: ٤٤.

مخصوصاً بأهل العذاب كنعيم الجنة و البعث و الحساب، يعني أن الموعود المخصوص الذي وعدهم به هود خولهم النار و العقاب، و ما يسوئهم و يوجب ندامتهم و حسرتهم لا يقتصر بما ذكر بلا ارتياب، بل دخول المؤمنين في الجنة و تنعمهم فيها أيضاً يسوء الكافر المرتاب، و لا ريب أن وعد ذلك للمؤمنين الأحباب دون الكافر الكذاب. و لو قال: «وعدكم» لا نحصر موجب ندامتهم بمجرد النكال و العذاب، فأطلق الوعد ليعم الكل و يكثر ندامتهم و حسرتهم في كل باب.

ويمكن أيضاً أن يجاب ترك الخطاب في ذلك لبعدهم عن رتبة الخطاب و تحقيرهم و سفالة محلهم عن تكثير خطاب الكتاب، فاقصر في الخطاب بما يستقيم المعنى و ترك الخطاب مما قضته ضرورة الباب، أو أن ذلك للتمييز بين الفئتين أهل الرحمة و أهل العقاب، فحذف مفعول واحد في خطاب الكافر المرتاب. السابعة عشر: قوله تعالى في موضع:

﴿ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾^(١). و في موضع آخر: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾^(٢).

قد يسئل عن النكتة في تقديم المخاطبين في الوعد بالرزق على أولادهم في الآية الأولى، و العكس في الثانية، مع أن الأنسب أن يحصل بين الآيتين الوفاق. و الجواب: أن الخطاب في الأولى مع الفقير المفتاق بدليل قوله: ﴿ مِنْ إِمْلَاقٍ ﴾ فكان رزق أنفسهم أهم في مقام الاستباق. و الخطاب في الثانية مع الأغنياء بلا اختلاق بدليل قوله: ﴿ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ ﴾ فكان الأهم الأنسب في دفع الخوف من الإملاق لأجل إنفاق أولادهم، بيان أن رزقهم على الخلاق الرزاق، و أنه تعالى

(١) الأنعام: ١٥١.

(٢) الإسراء: ٣١.

يجعل الأولاد في محل الارتزاق، وبذلك يظهر السر عن سؤال آخر وهو أنه قال في الأولى من إملاق، وفي الثاني زاد الخشية، فلم يحصل في خطاب الكتاب المجانسة والوفاق.

وحاصل السر أن الخطاب في الأولى مع الفقير المفتاق فكان الإملاق حاصلًا بالفعل، وفي الثانية خاطب الأغنياء من حيث الارتزاق وهم في حالة السعة والارتفاق، وكان الإملاق بالنسبة إليهم من باب التوهم والخشية لبالفعل.

الثامنة عشر: قوله تعالى:

﴿وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْفَهْدِ وَكَهْلًا﴾^(١).

قد يسئل عن أن المتكلم في الكهولة ليس أمراً عجبياً حتى يذكر في مقام بيان الإعجاز، ويكون خارقاً للعادة وغريباً، وقد كان بعض الأصحاب عن ذلك مجيباً، بأن المراد أنه يكلمهم في الوقتين على حد واحد، ويكون على نحو واحد في الوقتين متكلماً خطيباً، ولا شك أن ذلك يكون أمراً غريباً.

التاسعة عشر: قوله تعالى:

﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّىٰ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(٢).

يتوجه على هذه الآية التي في سورة النحل سؤالات:

الأول: أنه إذا جاء أجلهم فلا يتصور في تلك الحال التقديم عليه ولا التأخير بحكم البداية الحاصلة من أرباب الكمال، فما وجه قوله: ﴿وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ و ﴿وَلَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾ في هذا المجال؟

والجواب أولاً: أن معنى قوله: (لا يستأخرون ولا يستقدمون) معنى واحد في

(١) آل عمران: ٤٦.

(٢) النحل: ٦١.

المقال، وهو عدم تغيّر الحكم في حال من الأحوال، كما يقال: هذا حلّو حامض أي مرّ، فيعتبر العطف أولاً ثمّ الربط في حيّز التراخي والاستقبال، ثمّ يجعل ذلك المعنى الواحد خبراً واحداً معنى في المأل وإن كان متعدداً لفظاً في الحال.

و ثانياً: أن ﴿ لَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ حال عن فاعل جاء، و وجه تأخره عن جزاء الشرط العامل فيها المبالغة في ترتّب الجزاء على الشرط و عدم الإمهال، كما أنّه لا مهلة و لا تراخي بين وجود زمان الآجال و نفس الآجال.

و ثالثاً: أن المراد بـ ﴿ إِذَا ﴾ الوقت الموسّع مثل السّنة التي وقعت فيها الموت و الآجال. و المراد بقوله: (لا يستأخرون و لا يستقدمون) عدم التقدّم و التأخر بالنسبة إلى الزمان الشخصي الذي وقع فيه الآجال.

و رابعاً: أن المراد إذا علم الله الآجال أو أرادها لا يتأخّر أجله عنه، و لا يتقدّم عليه في حال من الأحوال، و صار الحاصل و المأل أن أجل زيد مثلاً لا يتأخّر عن زمان العلم و إرادة القادر المتعال.

و خامساً: أن قوله: ﴿ جَاءَ أَجْلُهُ ﴾ أي قرّب، كقوله: جاء الضيف إذا قرب وقته، و قد شاع هذا المقال.

و سادساً: أنّهم لا يطلبون التقدّم و التأخّر لشدة الأهوال.

الثاني: ما للنكتة في تقديم (يستأخرون) على (يستقدمون)؟

و الجواب عن هذا السؤال: أن السّر في ذلك أن تأخّر الموت هو المطلوب للإنسان في جميع الأحوال، بخلاف تقدّمه، فإنّه مستكره و مورث للملل.

الثالث: أن المراد و المقصد و المأل في تلك الآية يناقضه ما صرّح به في آيات كثيرة من مواخذة القادر المتعال بعض أرباب الضلال بالظلم و يحصل لهم العذاب و النكال.

و الجواب: أن نفي المواخذة فيما نحن فيه إنّما هو في الدنيا و زمان الحال،

وما أثبت فيه المؤاخذة فإنما هو في الآخرة و زمان الاستقبال.

الرابع: أن الله يؤاخذ بعض الظلام من أهل الضلال بظلمهم في الدنيا كما نطق به بعض النصوص والآيات الواردة في النكال. والجواب أولاً: أنه خاص، وما نحن فيه عام، فيبنى العام على الخاص كما هو قانون المحاورة والاستعمال.

و ثانياً: أن المراد جميع الناس، ولا ريب أن ذلك إنما هو في الآخرة لا الدنيا، والمراد المؤاخذة على نحو الكمال، وهو ينحصر تحققه في الآخرة بلا اختلال. الخامس: أنه يفيد أن القادر المتعال لو أخذ الظالم من أهل الضلال، لأهلك غير الظالم أيضاً بالعذاب والنكال، ولذا أهلك الدواب والحيوان البري عن الظلم في الأفعال، ومن المعلوم أن أخذ البري بسبب ظلم غيره ينافي الحكمة والاعتدال، وقد قال الله سبحانه: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(١) أى نفس أخرى تزر في الأفعال والأقوال.

والجواب عن هذا المقال أولاً: أن المراد بالظلم هنا الكفر والضلال، وبالذات الظالمة هي الكافرة، فالمقصود والمآل أنه لو أخذ الله الناس بكفرهم لأهلك كل دابة كافرة، كما روي عن ابن عباس.

و ثانياً: أنه لو أهلك الظالمين أو الكفار بالعذاب والنكال، لم تبقى الدنيا حتى تبقى فيها دابة، لأن الدنيا لا تكون باقية إلا بقلوب قاسية ونفوس شريرة كما ورد في الأخبار الآل.

و ثالثاً: أن سنة الله القادر المتعال جرت بالعذاب والنكال عند الإنزال بعصيان قوم، العموم بالنسبة إلى العاصي والبري والاشتغال، كما في قوم نوح وغيرهم من الأمم من أرباب الضلال، فإنهم هلكوا بظلم قوم مع دواب الأرض، ويدل

على هذا المقال قوله تعالى: ﴿وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾^(١) و السر في ذلك إما المبالغة في إعدام الخير الكثير، أو لأن غير الظالمين أيضاً يخلون عن ظلم ما كتهاونهم و توانيهم في الأمر بالمعروف و النهي عن منكر الأفعال و الأقوال، أو بقائهم فيما بينهم، و عدم خروجهم من أرضهم و بلادهم إلى بلد و مكان عن الإثم خال، ثم على أي تقدير إذا فعل ذلك بالبري نظراً إلى اقتضاء الحكمة و المصلحة، عوضه الله في الآخرة، ما هو خير له في الحال و أبقي في الأحوال.

و رابعاً: أنه ما من مكلف سوى المعصوم إلا و يصدر منه ظلم ما كبيراً أو صغيراً و لو على نفسه، فلو أخذ الناس بالظلم على ذلك المنوال، لأهلك نوع الإنسان بأسره، بحيث لم يبق أحد من أفرادها، و حينئذ لا يبقى دابةً أيضاً، لأنها مخلوقة بالتبع للإنسان فإذا صار الإنسان في معرض الاضمحلال أضمحل ما بدت على الأرض و زال، و لو منع كون الجميع مخلوقاً لأجله، فلاريب أن الغالب كذلك بلا اختلال. أو أن أغلب الدوابّ ممّا يتوقف وجوده على وجود الإنسان و تربيته له في جميع الأحوال، فالمراد من إهلاك الدوابّ إهلاك أكثرها بطريق الإهمال و الإجمال.

أو نقول: إنه لو أخذ الناس بظلمهم لمنع عنهم صبّ المطر و الإنزال الذي خلق لمنافع الإنسان، فيعدم العشب و الكلاء ثمّ الدوابّ بأسرها من الحيوان و الإنسان. العشرون: قوله تعالى:

﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ وَ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَ قَتَلَهُمُ الْآبِيَاءُ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ نَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾^(٢).

(١) الأنفال: ٢٥.

(٢) آل عمران: ١٨١.

في هذه الآية نكات و سؤالات:

الأول: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ بِلا افتقار كانوا في عصر النبي المختار لا سوائف الأعصار، و قد قالوا ذلك بعد سماع قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾^(١) و هم لم يقتلوا قط نبيّاً من الأنبياء الأبرار، فكيف عطف على ما قالوا ﴿وَقَتْلَهُمُ الْآنِبِيَاءَ﴾ و أسند قتلهم إلى هؤلاء الكفار.

و الجواب: أنهم لما رضوا بقتل أسلافهم الأشرار أنبياء الملك الجبار، فكأنهم باشروا ذلك، فأضيف القتل إليهم مجازاً في الأخبار.

و يمكن أن يقال: إِنَّ الْيَهُودَ لَمَّا كَانُوا فِرْقَةً خَاصَّةً وَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ صَنَفًا وَاحِدًا فيما بين أصناف الكفار، أسند إليهم ذلك الأصدار و إن كان صدر ذلك عن جماعة الأشرار، فأضيف إلى الجنس في ضمن الصنف، و هذا في المحاورات العرفية ممّا ليس فيه استتار، كما خاطبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ﴾^(٢) و قوله تعالى: ﴿وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنِّ وَ السَّلْوَ﴾^(٣).

الثاني: أن قتل الأنبياء الخيار لا يقع إلا بغير حق، لأنه من المعاصي الكبار، فما وجه تقييده قتلهم بذلك القيد الواضح الاعتبار؟ و كذا قوله تعالى: ﴿وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾^(٤).

و الجواب: أن فائدة التقييد التصريح بصفة فعلهم القبيح في الأنظار، و هو أبلغ في ذمهم و توبيخهم و التشنيع عليهم بلاعتار، و إن كانت تلك الصفة لازمة لقتل الأنبياء الكبار، كما أن آتيان المضاف إليه منكراً أظهر في التوبيخ، لدلالته على عدم الحقّ الحقيق، فكيف بالعظيم الكبير. فالتنوين للتنويع. و أما اللام في (الحق) في

(١) البقرة: ٢٤٥، الحديد: ١١.

(٢) البقرة: ٤٩.

(٣) البقرة: ٥٧.

(٤) البقرة: ٦١.

الآية الأخرى فهو للعهد الذهني المساوق للكرة بلا استتار.

وقيل: فائدة التقييد أن قتل النبي قد يكون بحق ثابت الاعتبار، كما في ذبح الخليل الجليل ولده إسماعيل، فإنه لو وجد لكان بحق، إذ كان بأمر الملك الجليل، وفساده غني عن البيان.

وقيل: يمكن أن يكون الجازي في قوله: ﴿يَغْيِرُ حَقَّ﴾ متعلقاً بالأنبياء وبقدر مثل «في ظنهم» أو «في اعتقادهم»، أي اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم حقيقتها، ولذلك قتلوهم، والمقصود بذلك تعييرهم وتوبيخهم بأنهم جمعوا بين قبيحين: أحدهما: قتل الأنبياء الخيار.

وثانيهما: اعتقادهم بكونهم كاذبين في دعوى الإرسال والإخبار. وفيه: أن الأشرار إذا كانوا على هذا الاعتقاد كان فعلهم أقل شناعة بلا غبار، نعم التقدير المذكور أعني تقدير مثل «في اعتقادهم» أو «عندهم» يمكن أن يكون في درجة الاعتبار بجعل الجازي متعلقاً بالقتل كما هو الظاهر في الأنظار، والظرف المقدر أعني «عندهم» أو «في اعتقادهم» متعلقاً ب«غير حق» حتى يكون المراد وقتلهم الأنبياء الأبرار بغير حق باعتقاد هؤلاء الأشرار، يعني أنهم اعتقدوا بأن قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلوهم، ولا ريب أن شناعة ذلك أكثر، لفقدان الأعذار فيكون المقصود زيادة التوبيخ والتقريع في هذا المضار.

الثالث: أن حق الكلام بحسب ما هو في الأنظار بدار أن يقول: «وَكُتِبْنَا» بدل ﴿وَسَنُكْتُبُ﴾ إذ ما أنصف عن العباد بالأصدار من الخير والشر يكتب دفعة أو بعد سبع ساعات كما في الأخبار، والأول في الخير، والثاني في الشر، وذلك لغلبة رحمة العزيز الغفار، لأجل أن العبد المجرم يتوب ولو بعد ساعات فلا يكتب عليه العصيان. ولا ريب أن ما صدر عنهم فيما نحن كان قبل نزول الآية بأزمة متطاولة، فكان مكتوباً عنده في سالف الأعصار، فاللزام أن يقول: كتبنا بصيغة الماضي من الأخيار.

و الجواب: أنَّ التعبير عن الكتابة لصيغة الاستقبال المؤكّد بالسين للدلالة على التجدد على نحو الاستمرار، كما إليه في الكشف^(١) أشار بقوله: لن يفوتنا أبداً إثباته و تدوينه كما لن يفوتنا القول مرّة بعد مرّة و مرار.

و يمكن أيضاً أن يقال: و يقال في هذا المضممار بأنّ الكتابة بمعنى الجمع و هو في غاية الاشتهار، و المعنى سنجمع في القيامة في العذاب ما قاله هؤلاء الكفّار، و قتلهم الأنبياء الأبرار، و نجعلهما في مرتبة واحدة في العذاب، لا اشتراكهما في إبطال ما أرسله الله القادر المختار.

الإحدى والعشرون: قوله تعالى:

﴿ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ﴾^(٢).

قد يسئل بأنّه كان الأفصح أن يقال: و يختار تدعون بفتح الدال بدل تذرّون فإنّ فيه جناساً قطعاً مع كونه في حيّز الاشتهار.

و الجواب أولاً: أنَّ السرّ الاحتراز عن الالتباس بقراءة الأوّل من باب الترك، و الثاني من باب الدعاء أو كلّها من باب الدعاء فيختلّ المقصود المختار، و مجرّد الإمكان و الاحتمال كاف للعدول بلا استتار.

و ثانياً: أنَّ استعمال (يدع) شاع في ترك ما لا يعتنى به من الأمور الجزئية الصغار، و استعمال (يذر) في ترك ما يعتنى بشأنه من الأشياء العظيمة الكبار.

الثانية والعشرون: قوله تعالى:

﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴾^(٣).

قد يقال: لامعنى للأصديّة في الإخبار، إذ لا تفاوت بين صدقين بحسب الاعتبار،

(١) الكشف ١: ٤٨٤.

(٢) الصافات: ١٢٥.

(٣) النساء: ٨٧.

إذ الصدق هو مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية فلا معنى لصيغة التفضيل الدال على الزيادة في أصل الفعل.

والجواب: أن لفظ (أصدق) صفة هاهنا للقائل لا للقول بناءً على أن التميز أعني (حديثاً) إنما هو تميز عن القائل، ولا ريب أن القائلين يتفاوتون في الواقع ونفس الأمر في الأصدقية وإن تساوا في قضية واحدة.

الثالثة والعشرون: قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُم وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(١).

يرد على الآية سؤالان:

الأول: أن قوله: ﴿وَالَّذِينَ﴾ مبتداء، وقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ خبره، والخبر إذا كان من الجملة والكلام فلا بد أن يكون فيها ضمير عائد إلى المبدء وهو مفقود في المقام.

والجواب: أن المبدء مقدر أي أزواج الذين يتوفون أو لفظ يعدم مقدر بعد قوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ﴾ فالكلام استقام.

الثاني: أنه تعالى ترك التاء في قوله: ﴿عَشْرًا﴾ مع تذكير التميز الذي هو أيام فلا بد من تأنيث عشراً عملاً بعكس ما اشتهر بين الأعلام.

والجواب: أن تجريد العشر عن التاء باعتبار الليالي، لأنها غرر الشهور والأيام والأعوام، ولذلك لا يستعملون التذكير في مثله قط ذهاباً إلى الأيام بلاكلام، حتى أنهم يقولون: صمت عشراً، ويشهد له قوله تعالى: ﴿إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾^(٢).

الرابعة والعشرون: قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾^(٣).

(١) البقرة: ٢٣٤.

(٢) طه: ١٠٣.

(٣) آل عمران: ٧٧.

إنَّما جعل عهد الله ثمناً وأدخل عليه الباء، وجعل الثمن مثنياً لأن المثلث ما يميل به الإنسان ويعطي عوضاً، وهم يشتهون الثمن فيشترون بعهد الله ثمناً. الخامسة والعشرون: روي في حجاج البيان أنه لما نزل قوله تعالى في سورة ألم نشرح: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^(١) خرج النبي مسروراً فرحاً وهو يضحك ويقول: لن يغلب عُسْرُ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا انتهى والوجه في ذلك ما اشتهر بين الأعلام من أن المعرفة إذا أعيدت معرفة فالثاني عين الأول، لكن النكرة إذا أعيدت نكرة فالثاني غير الأول في المؤدَّى والمرام، فظهر أن اليسر التكريره نكرة متعدّد في المقصود دون العسر لتكريره معرفة فافهم فإنه من دقائق الأفهام.

السادسة والعشرون: قوله تعالى: وَاللَّيْلُ إِذَا يَسَّرَ...^(٢)

قد يسئل ويقال: ما النكته في حذف الياء؟

و يجاب بأن إذا كانت ظرفية لكن حذف الياء للوقف و رعاية القافية: كحذف الياء في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ التَّنَادِ﴾^(٣).

و روي أنه سئل شخص عن الأخفش عن سبب الحذف في قوله: ﴿يَسَّرَ﴾ في المقام، فقال: أَخَذِمْنِي سَنَةً حَتَّى أَعْلَمَكَ النُّكْتَةَ فِي هَذَا الْكَلَامِ، فَأَخَذَمَهُ سَنَةً كَامِلَةً الشُّهُورَ وَالْأَيَّامَ، فَقَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: أَنَّ الْعَلَّةَ فِيهِ أَنَّ اللَّيْلَ يَسْرَى فِيهِ وَ لَا يَسِرُ، هَذَا حَاصِلُ مَا حَكَاهُ عَنْهُ بَعْضُ الْأَنَامِ.

و حلَّ هذا المرام أَنَّ اللَّيْلَ لَمَّا لَا يَسْرِي فإِسْنَادُ الْإِسْرَاءِ إِلَى اللَّيْلِ خِلَافُ الْقِيَاسِ، فَارْتَكَبَ خِلَافَ قِيَاسٍ آخَرَ وَ هُوَ حَذْفُ الْيَاءِ، وَ هَذَا غَيْرُ مَعْدُومِ النَّظَرِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَاحَظَ كُتُبَ الصَّرْفِ الْمُصَنَّفَةَ مِنَ الْأَعْلَامِ.

(١) إنشراح: ٦٠٥.

(٢) الفجر: ٤.

(٣) غافر: ٣٢.

ولناحل آخر في المقام، وهو أن الليل لما لا يسند إليه الأسراء بل يسرى فيه فلم يرض الله الملك العلام أن يسند إلى الليل لفظ يسرى، بل حذف منه الياء وأسند إلى الليل يسر بحذف الياء.

وها هنا حل ثالث ذكره الشيخ أحمد اللحاني: وهو أن السرى الواقع من قوافل الأنام إنما يقع بعد مضي ثلث من الليل، بل لا يسرون إلا بعد بقاء ثلث من الليل فحذف الياء للدلالة على إسقاط الثلث، فإن حرف المضارعة عن مادة الكلمة، و المادة ثلاثية فتأمل جداً فإنه من مزال الأقدام.

السابعة والعشرون: ذكر بعض الأعلام نكتة لابتداء الملك العلام كتابه بالباء، وختمه بالسّين، وهي أن تركيب الباء والسين لفظ «بَسَّ» وهو كما وضع في لغة القُرس بمعنى يكفي، فكذلك هذه اللفظة في لغة العرب اسم فعل بمعنى يكفي، وذلك تنبيه على أن ما في كتاب الله من البد وإلى الختام من حيث الاشتمال على العلوم والأحكام كاف للأنام.

الثامنة والعشرون: قوله تعالى:

﴿ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾^(١).

قد يسئل عن النكتة في نصب ﴿ أَصَّدَّقَ ﴾ و جزم ﴿ أَكُنْ ﴾.

والجواب: أن نصب ﴿ أَصَّدَّقَ ﴾ بتقدير «أَنْ» بعد الفاء و جزم ﴿ أَكُنْ ﴾ للعطف على موضع الفاء وما بعده. و قرأ أبو عمرو و ﴿ أَكُونُ ﴾ منصوباً عطفاً على ﴿ أَصَّدَّقَ ﴾. و قرأ بالرفع على تقدير وأنا أكون.

التاسعة والعشرون: قوله تعالى في سورة الجمعة:

﴿ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ ... ﴾^(٢).

و في ذلك الآية نكات و سؤالات:

الأول: ما النكتة في تقديم التجارة في صدر الآية و تقديم اللّهُ في ذيلها؟
و الجواب: أن التجارة مقصودة للعقلاء من الأنام، قابلة في الجملة للاهتمام. و
أما اللّهُ فأمر حقير غير قابل للاهتمام عند أرباب الأفهام، و المقصود التشنيع في
المقام فيقتضي الترقّي من الأعلّ إلى الأدنى، فالمرام واللّهُ أعلم بحقائق الكلام أن
هؤلاء لاثبات لهم في القيام بأوامر الله الملك العلّام و الوظائف الدينيّة من
الأحكام، فإذا رأوا ما يرجون نفعه من الأمور الدنيويّة عرضوا عن عبادة المعبود
ويطلبونه، بل إذا لاح لهم مالميس فيه نفع كاللّهُ تعرّضوا له و عرضوا عن النّبي،
فظهر أن المقام يقتضي الترقّي من الأعلّ إلى الأدنى بلا كلام، لأنّه أدخل في تشنيع
هؤلاء اللّثام.

و أمّا تقديم اللّهُ في آخر الآية فلا أن المقام يقتضي الترقّي من الأدنى إلى
الأعلى، إذا الغرض و المرام أن ما عند الله من النفع الأخرويّ الذي هو على
الدوام، خير من الحقير الدنيويّ أي اللّهُ الذي هو غير تامّ، بل ليس ذلك نفعاً عند
أرباب الأفهام، بل ما عند الله خير من النفع الكثير الذي جعلتموه نصب أعينكم
في الأيتام و هو التجارة التي في الجملة تقبل الاهتمام.

الثاني: ما النكتة في أفراد الضمير و إرجاعها إلى التجارة في قوله تعالى:
﴿ انْفِضُوا إِلَيْهَا ﴾ دون أن يأتي بالثنية بإرجاعه إلى التجارة و اللّهُ؟

و الجواب: أن اللّهُ لكونه أدنى كلّ شيء و مرغوباً عنه عند العقلاء الأعلام لم
يرض الله الملك العلّام إرجاع الضمير إليه، أو أن المقصود بالذات لهم التجارة و
كان اللّهُ مقدّمة لها في المقام.

الثالث: أن خيراً أفعّل تفضيل يدلّ على مشاركة اللّهُ في الخيريّة مع ما عند الله
من المراتب و النعم العظام، لأنّ المفضّل و المفضّل عليه مشتركان في أصل الفعل

مع أن اللهو مما يصدر عن الطغام، لاختيرته فيه عند أرباب الأفهام.
و الجواب: أن خير مجزّد عن معنى التفضيلية على طراز التجوّز في الكلام،
بقريته العقل الحاكم بتلك الأحكام، أو أن الكلام جرى على معتقد المخاطبين ثم
سبيل النصحية و هم اعتقدوا الخيرته في اللهو.

الثلاثون: قوله تعالى: في حكاية أهل النار.

﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا فَتِحَتْ أَبْوَابُهَا ﴾^(١). وقوله تعالى في حكاية أهل الجنة: ﴿ حَتَّىٰ
إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا ﴾^(٢).

اعلم أن قوله: ﴿ وَفُتِحَتْ ﴾ مع الواو حال بتقدير ﴿ قَدْ ﴾ عن مفعول ﴿ جَاؤُوهَا ﴾
الذي هو مقدّر مستور، وهذا المقدّر جواب عن الشرط المذكور. تقديره هكذا،
حتى إذا جاؤوها وقد فتحت أبوابها. وإما حال عن مفعول ﴿ جَاؤُوهَا ﴾ المزبور
الذي هو شرط بلاستور، وحينئذ يكون الجزء مقدّر أي فازوا و نالواها المُنَى. و
عن بعض من هو في النحو مشهور أن هذه الواو و او الثمانية، فقوله: ﴿ فُتِحَتْ ﴾
هو الجزء للشرط المسطور، و المُبرّد عن القول بواو الثمانية في نهاية النفور، و
قال: إن القول بزيادة الواو و هو المنصور والنكتة في أنه تعالى: جعل فتح الأبواب
جزاء ﴿ جَاؤُوهَا ﴾ في أهل الشرور، و جعل فتح الأبواب حال في أهل الجنان و
الشرور الإشارة إلى الخبر المشهور «سبقت رحمته غضبه» و إلى أن أبواب النار
مسدودة قبل ورود أهل الفجور، و أبواب الجنان مفتوحة مشتاقة إلى أرباب الجنة
و من هداه الله بالطف المندوب و النور.

الحادي و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ﴾^(٣).

(١) الزمر: ٧١.

(٢) الزمر: ٧٣.

(٣) يس: ٤٠.

قد يسئل عن النكتة في إيلاء لاء النافية (الشمس) دون (ينبغي).
والجواب: الإيماء إلى أنَّ الشمس مسخرة كما أنَّ الفلك مقهور، لا تقدر على
السير و الحركة الإرادية لنهاية القصور، و لو قيل: الشمس لا ينبغي لأوهم أنَّ
الشمس لها حركة إرادة اختيارية و ليس هو المنصور.
الثانية و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ وَ بَنَاتٍ عَمَّكَ وَ بَنَاتٍ عَمَّاتِكَ وَ بَنَاتٍ خَالَكِ وَ بَنَاتٍ خَالَتِكَ ﴾^(١).

قد يسئل عن النكتة في توحيد العمِّ و الخال، و جمع العمَّات و الخالات.
و الجواب: يحتمل أن يكون الوجه أنَّ العمِّ و إن تعدَّد يعدُّ من صنف واحد
عند الجمهور، و الأولاد ينسبون إلى الآباء دون الأمَّهات كما هو المقبول
المشهور، فبنات الاعمِّ يصدق عليهنَّ بنات العمِّ بلا ستور بخلاف العمَّات، فإنَّ
أولادهنَّ أولاد الأجانب و لا ينسبن إلى الأمَّهات إلَّا على التجوُّز، فلذلك أتى
بالجمع للدلالة على أنَّ أولاد الأناث أولاد الأجانب دون الذكور.
و كذا الحال في الخالات و الخال، و هاهنا وجه آخر:

و هو أنَّ أفراد المذكور للاختصار المنظور، و أمَّا العمَّة و الخالة فإفرادهما
مخلٌ بحصول الجنس بالكليَّة في الوزن، بخلاف جمعها، فإنَّ فيهما شبه
جناس وزناً قطعاً.

الثالثة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾^(٢).

قد كرَّر الملك الغفور، هذا المذكور في ثمانية مواضع من تلك السورة، تطبيقاً
بعدد أبواب الجنان، فإنَّها ثمانية، كما هو في الكتاب مسطور، و ذلك التطبيق

(١) الأحزاب: ٥٠.

(٢) الشعراء: ٩.

إيماء بالحديث المأثور «سبقت رحمته غضبه»^(١) كما أنَّ أبواب الجنان ثمانية والنار سبع، ثم أكد ذلك السباق بأن قال في آخر السورة ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ﴾^(٢).

الرابعة والثلاثون: قوله تعالى في سورة الكهف حكاية عن خضر:

﴿فَارَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا...﴾^(٣) ثم قال: ﴿فَارَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهَا...﴾^(٤) ثم قال: ﴿فَارَادَ رَبُّكَ﴾^(٥). نسب الإرادة أولاً إلى نفسه، ثم إليه وإلى الله على التشريك، ثم إلى الله وحده، وذلك إما للتفنن في العبارة، أو الإشارة إلى أنَّ إسناد الإرادة أولاً إلى نفسه، لأنه المباشر للتعييب، وكان ذلك نقصاً بحسب ظاهر مدلول اللفظ فنزه الله عن إرادته بل نسبه إلى نفسه. وأما التشريك فلأنَّ التبديل إنما هو بإهلاك الغلام وإيجاد الله بدله، وأما النسبة إلى الله وحده، لأنه لا مدخل لغير الله في بلوغ الغلامين، أو لأنَّ الأول شرَّ في نفسه، والثالث خير، ولثاني ممتزج، أو لاختلاف حال العارف في الالتفات إلى الوسائط والسير والسلوك، فيرى أولاً نفسه، ثم يرى نفسه وربه، ثم يرى الله وحده.

وفي علل الشرايع^(٦) عن الصادق في قوله تعالى: ﴿فَارَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾^(٧) فنسب الإرادة في هذا الفعل إلى نفسه، لعلَّة ذكر التعيب، لأنه أراد أن يعيبها عند الملك إذا شاهدها فلا يغضب المساكين عليها، وأراد الله عزَّ وجلَّ صلاحهم بما أمره به من ذلك قال في قوله: ﴿فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا﴾^(٨).

(١) بحار الانوار ٧٤ / ٣٤٢.

(٢) الشعراء: ٢١٧.

(٣) الكهف: ٧٩.

(٤) الكهف: ٨١.

(٥) الكهف: ٨٢.

(٦) علل الشرايع ص: ٦١ باب: ٥٤ لعلَّة التي من أجلها سمى الخضر خضراً... هكذا فنسب الأنانية في هذا الفعل إلى نفسه لعلَّة ذكر التعيب...

(٧) الكهف: ٧٩. (٨) الكهف: ٨٠.

إنما اشترك في الأنانية لأنه خشي والله لا يخشى، لأنه لا يفوته شيء ولا يمتنع عليه أمر أراده، وإنما خشي الخضر من أن يحال بينه وبين ما أمر به فلا يدرك ثواب الإمضاء فيه، ووقع في نفسه أن الله جعله سبباً لرحمة أبيي الغلام فعمل فيه وسط الامر من البشرية مثل ما كان عمل في موسى، لأنه صار في الوقت مخيراً وكليم الله موسى مخيراً، ولم يكن ذلك باستحقاق الخضر المرتبة على موسى وهو أفضل من الخضر، بل كان لاستحقاق موسى للتبيين، وقال في قوله: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ فتبرء من الأنانية في آخر القصص، ونسب الإرادة كلها إلى الله تعالى ذكره في ذلك، لأنه لم يكن بقي شيء مما فعله فيحير به بعد و يصير موسى به مخيراً ومُصغياً إلى كلامه تابعاً له، فتجرد من الأنانية والإرادة تجرد العبد المخلص، ثم صار متصلاً مما آتاه من نسبة الأنانية في أول القصة، ومن ادعاء الاشتراك في ثاني القصة فقال: ﴿رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾^(١).

الخامسة والثلاثون: قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٢).

النكتة في إفراد الضمير المؤنث في المقام مع كون المرجع اثنين وجوه:
الأول: رجوع إلى الدراهم والدينارين المستفادين من الذهب والفضة، والضمير الراجع إلى جمع غير العاقل عند البصير يجوز إتيانه مفرداً مؤنثاً وجمعاً بلا نكير.
الثاني: رجوعه على لفظ الفضة بلا شريك في المرجعية ولا نظير، لكونها أقرب من الضمير، ويعلم منه حكم الذهب بلا نكير.

الثالث: رجوعه إلى الأموال المستفاد بقرينة الحال من الذهب والفضة عند العالم الخبير، وذكرهما من باب أشرف الأفراد وأغلبها كما يظهر بالتفكير والتدبر.

الرابع: رجوعه إلى الذهب والفضة باعتبار إرادة المعنى الجنسي وكثرة أفراد الجنس.

السادسة والثلاثون: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَاحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١)

النكته في تكرير تلك الفقرات أن قوله تعالى: ﴿إِذَا مَا اتَّقَوْا﴾ أي حصل التقوى من أولئك الأنام، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا﴾ أي ثبتوا على التقوى على الدوام، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّقَوْا وَاحْسَنُوا﴾ أي ازدادوا في التقوى فلا تكرير عند أولى الأفهام. ويمكن أن يكون الإيمان في كل واحد عن تلك المواضع موكلاً على درجة من درجاته، فإن له درجات:

فمنها التام أي المنتهى للتأم.

ومنها: الناقص البين نقصانه لدى الأعلام.

ومنها: الزائد رجحانه كما يظهر من الخبر^(٢) الوارد عن الأنام، من أن الإيمان على درجات و منازل عظام، ولكل فرد من التقوى أيضاً مقام، فقد تكون تقوى في الله الملك العلام، وهي تقوى خاص الخاص من أهل الإسلام، وهي ترك الحلال فضلاً من الشبهة والحرام. وتقوى من الله، وهي تقوى الخاص بلا إبهام وهي ترك الشبهات فضلاً عما هو حرام من الأحكام، وتقوى من خوف النار والعقاب والآلام، وهي تقوى العام، وهي ترك الحرام كذا في كتاب مصباح^(٣) الشريعة المنسوب إلى الإمام. فلعل في كل مقام محمولة على مرتبة من تلك

(١) المائدة: ٩٣.

(٢) أصول الكافي ٢: ٣٤. الإيمان حالات و درجات و طبقات و منازل فمنه التام ...

٣ - مصباح الشريعة الباب الثاني و الثمانون ص: ٥٧. عن الصادق عليه السلام التقوى على ثلاثة أوجه ...

المراتب، فلا تكرير في المقام و تفصيل ذلك ما ذكره بعض الأعلام في تفسير الصافي^(١) و عن القمي^(٢) موافقاً لطائفة من المفسرين أن معنى الآية: إن الذين كانوا يشربون الخمر قبل نزول تحريمها إذا كانوا بهذه المثابة من الإيمان و التقوى و العمل الصالح فلا جناح عليهم في شربها.

السابعة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ ذَلِكُمْ مِنْ أَنْبَاءِ الْفُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ ﴾^(٣).

عن بعض القراء قائماً و حصيداً فيقدر يكون حتى يكون النصب سديداً. وقد روي عن آل الرسول^(٤) بعد بيان قراءة النصب خبر يكون حله صعباً شديداً و أن الإمام عليه السلام قال: الحصاد لا يكون إلا بالحديد. و أنا أفهم هاهنا معنى رشيداً، و هو الإيماء إلى تأويل الآية بالقائم، فإن له من الأخبار شهيداً يعني أن المراد بالقائم، القائم المهدي، و المراد بالحصيد الحسين عليه السلام، إذ الحصيد من الزرع إنما يكون قاطعه حديداً، و الحسين عليه السلام مقطوع الأعضاء بالحديد فهو عليه السلام يكون حصيداً، و قيل: المراد أن الحصيد لا يكون إلا بالحديد كما في حصاد الزرع، و الفري ليست كذلك، فالمراد كالحصيد فنزع الخافض و نصب، فتدبر تجده معنى وضيعاً جديداً. الثامنة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ ﴾^(٥).

يمكن رفع التكرير في (اصطفاك) بوجوه:

الأول: أن اصطفاك من سلالة الأنبياء و طهرتك عن الزنا تطهيراً، و اصطفاك

(١) الصافي ٢: ٨٤.

(٢) القمي ١: ١٨٢.

(٣) هود: ١٠٠.

(٤) العياشي ٢: ١٥٩، و الصافي ١: ٨١٢ عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ...

(٥) آل عمران: ٤٢.

ولادة نبي يكون للرسالة جديراً، وهو المروي عن باقر علوم الأولين و الآخرين الذي يكون جبراً خبيراً.

الثاني: أن المراد بالاصطفاء الأول الخلق، أي خلقتك من العدم ولم يكن أحد يذكرك حينئذ تذكيراً، وبالثاني الاختيار، أي اختيارك فكان لك نصيراً.

الثالث: أن المراد بالاصطفاء الأول الاصطفاء بنفسها يعني اختيارك الله بتقويك و عبادتك فتكون مختارة عند ربك الذي يكون قديراً. وبالثاني أنك مختارة بين نساء العالمين يعني أنك أحسن من نساء زمانك فتكونين بالاختيار حقيقاً شهيراً، وإنما قيدنا بنساء الزمان لأن فاطمة سيّدة جميع النسوان بضرورة الإسلام الثابتة لمن كان بصيراً.

التاسعة و الثلاثون: قوله تعالى:

﴿وَلَا يَخْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْتَخُلُونَ بِمَا أَنَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ﴾^(١).

خيراً منصوب على أن يكون مفعولاً ثانياً لقوله: ﴿يَخْسِبَنَّ﴾ و قوله: ﴿الَّذِينَ﴾ مفعوله الأول، و ضمير هو ضمير فصل يتوسط بين المبتداء والخبر، فإن مفعولي ﴿يَخْسِبَنَّ﴾ كانا في الأصل مبتدأ و خبراً فبقي ضمير الفصل بحاله.

الأربعون: قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا قَوْحَهَا...﴾^(٢).

إنما قال: ﴿فَمَا قَوْحَهَا﴾ و لم يقل: فما دونها، لأنه كلما صحّ الله فقد فعله و لم يمثل في القرآن بأصغر من بعوضة، فعلم أنه لم يصحّ التمثيل بما دونه، ولعله لأن الناس لا يدركون ما هو أصغر من البعوضة.

تتميم: اعلّموا أيها الخلال الكرام و الإخوان العظام أن هذا المجلد من توشيح

(١) آل عمران: ١٨٠.

(٢) البقرة: ٢٦.

التفسير ممّا قد سبقت به الرهان وتقدمت الشبان والشيخ والكهلان، لم يسبقني إليه أحد من العامة والخاصة من العلماء المشار إليهم بالبنان، ولم يتقدّم عليّ أحد من الأكامل الأفاضل في هذا الميدان، لأنّه على أسلوب غريب و نمطٍ عجيب، يظهر منه إعجاز القرآن و يسبح المتدبّر فيه في غمرات المعاني والبيان ذكرت في لبّ لباب قواعد التفسير حسبما خلج بالبال، و تجشّمت في استخراجها وإحرازها مدّة خمسين من السنين، و التقطت بعضها من كلمات فلذلك أعيان الأعلام بأوضح تبيان، و أسهل بيان، تشحذ الأذهان، و تكشف عن مكنونات كلام الملك العلام المئان حسبما أفيض على فكري الفاتر في الأزمان من الفياض الوهاب العلام الحنان، فهو مدرس للحذقة المهرة من الطلبة لفهم الفرقان، وإني وإن ارتقيت مرقاة عظيمة في اطراء هذا الشأن لكن الشاهد لي الحسّ والعيان، و التدبّر بنهاية الإمعان، في مقاصد هذا الكتاب المستطاب بالإنصاف دون العسفان و قد جعلته هدية كرجل الجراد لسليمان، من نملة ضعيفة، ذليلة ضئيلة، محفوفة بالقصور و الفتور و السهو و النقصان، إلى مولى الموالى، و سيّد السادة، الذي هو قلب عالم الإمكان، و سلطان الأعيان، و إمام الإنس و الجان الذي بوجوده أمطرت السماء على الأرض، لمنفعة الإنسان، و بوجوده يدفع الآلام و الأسقام و غضب الملك القهار الديان، و ببركاته يستجاب الدعوات في السرّ و الإعلان، و هو خليفة الله في العالم، مفخر وُلد آدم، حرز الله و أمانه عن جزاء المأثم، القائم المهديّ بن الإمام الحسن العسكريّ صلوات الله عليه و على آبائه المعصومين الأمجاد الأنجاد، مادامت السماء ذات حركات، و الأرض في حيّز الإسكان، و جعل جسمي لجسمه الوقاء، و نفسي لنفسه الفداء، بل جميع العالمين فدائه عن الاسواء، و أنا أرجوا منه قبولها، لأنّي بحبّه أموت و أحيي، و بشفاعته أرجو النجاة، و ما زيرت في هذا الطّرس من إفاضاته عليّ في الأزمان، و يتلو في المجلّد

الآتي تفسير فاتحة الكتاب، وقد فرغ قلم مصنفه عن رقمه بيمناه الدائرة محمد بن سليمان الطبيب التنكابني في السابع عشر من شهر ربيع الثاني أصيل يوم الجمعة من شهور سنة الألف والماتين والخامسة والثمانين وكان مدة تأليفه شهرين. والحمد لله وصلى الله على محمد وآله.

تُشِيحُ التَّفْسِيرُ

في قواعد التفسير و التأويل

العلامة

ميرزا محمد بن سليمان المجتهد التنكابني

المجلد الثاني

هو الفتح العليم
رب يسر ولا تعسر
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعلنى من الطَّالِب، و صَيَّرنى من أَحباب المعصومين الأطياب
الأنجاء، و جرَّعنى بجرعة من كؤُس تيار بحار الكتاب بوساطة واسطة
الفيوضات المفاضة من ربَّ الأرباب إلى سكنة التراب، العلَّة الغائبة لعالم الأمر
والأسباب، بدر سماء الولاية و الخلافة و الإمامة و المعانى و الأبواب، سيف الله
المسلول على كلِّ كافر و منافق و مخالف مرتاب، قتالاً لكفرة الفجرة النَّقاب، فلذة
كبد النَّبىِّ المستطاب، ناظر حدقة أمير المؤمنين أبى تراب، ثمرة شجرة حديقة
الصَّدِيقَة أمَّ الأنجاء، الإمام القائم المهديّ ابن الحسن العسكري - روى فداه -
فى كلِّ باب.

و أصلى على جدّه مفخر الأنبياء الأطياب و آبائه المعصومين؛ الذين هم على
أراضى القلوب فى إفاضة المعارف سحاب و المتّقين من الأصحاب.
غَبَّ ذا يقول الفانى الجانى محمّدين سليمان الطيّب التَّنكابنى:
إنَّ هذا الطُّرس هو المجلّد الثَّانى من توشيح التفسير فى تفسير الكتاب من

قصر الذراع و عدم الباع و قلة البضاعة في هذا الباب.

و أقول: و أتى للفقهاء الخوض في لجج اللباب و كيف الغمر في قاموس يمّ آيات الملك الوهاب و أين القشر من اللباب، و الماء من السراب، و البازي من الذباب و مع ذلك مع بضاعة مزجاة ببركات ابي تراب شمرت الذيل لتفسير الكتاب الصواب.

فأقول: الباب الثالث في تفسير الكتاب حذو الترتيب المشتهر بين الأصحاب و أبدأ بتفسير الاستعاذة حسبما جرت عليه الآداب.

و أقول: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم
الكلام في تتميم المرام يتم برسم مراحل:

الأولى: أعلم أنّ العوذ و العياذ و المعاذ و المعاذه و الاعاذه و الاستعاذه و العوذة على ما استقرئناه في كتب الجمهور لكل واحد منها معنيان، كلّ واحد منها مشهور: أحدهما الالتجاء و ثانيهما الالتصاق. فعلى الأول أعوذ أى ألتجىء إلى رحمة الربّ الغفور، و عصمته إيانا عن الوسوس و الغرور و على الثّاني ألتصق نفسى بفضل الإله الصّبور.

و الشّيطان إمّا من شيطان أى بعد، كما هو فى لغة العرب مذكور، سمى شيطانا لبعده عن ساحة العزّ و الحضور، و إمّا من شاط، إذ أبطل؛ سمى به كما هو فى كتب اللّغة مسطور و حيثنّذ سمى كلّ متمرد من الجنّ و الإنس به لأنّه كالباطل فى نفسه لإبطاله لمصالح نفسه بلا ستور.

و الرّجيم فعيل بمعنى المفعول بمعنى الرّجم، سمى به لأنّه مرجوم بشهاب ثاقب كما هو فى الكتاب مزبور.

الثّانية فى ماهيّة الاستعاذة:

و هى فى الاصطلاح - كما هو ظاهر القرآن و عن الإمام ماثور - الالتجاء

والاتّصال بمبدأ المبادئ، والانتقطاع والانفصال عن غيره من الأحباء والأعداء حتى يتنوّع بمظاهر النور. فإنّ كلّ ممكن إذا كان في الوجود مفتقراً إلى غيره، ففي الأفعال والأعمال افتقاره بالأولوية ضرور، فكُلّ شيء من الأشياء علماً وعملاً من الأفاعيل الطّبيعيّة والإراديّة في مقام الوقوع والصدور لا يمكن إلّا بمشيئة وإرادة إلهيّة بلا محذور.

فأمّا ما دار على ألسنة المشهور و اندرج في كتب الجمهور من أنّ المنطق تعصم عن الخطأ فهو على نحو الإطلاق من القصور والقول به بلا ملاحظة عواقب الأمور في غاية الفتور؛ إذ تلك العصمة تتوقّف على العصمة في مراعات المسفور فيحتاج إلى ميزان آخر فيتسلسل أو يدور، فلا بدّ في الاعتصام المزبور من الانتهاء إلى معصوم بالذات وهو الرّب الغفور؛ فينتج الأمر المسطور أنّه لا بدّ من التّوسّل والتّوكّل على الله - عزّو جلّ - في كلّ الأمور بلا حجب و ستور.

تنبيهات:

الأوّل: إعلم أنّ الاستعاذة لا تتمّ إلّا بعلم وحال وعمل وأفعال. أمّا العلم، فهو علم العبد بنفسه من حيث الأحوال في المبدأ والمآل و بكونه عاجزاً عن جلب المنافع ودفع المضار الدنيّة والدنيويّة بالاستقلال وإنّما القدرة عليهما ثابتة للقادر ذي الجلال بحيث لا يقدر أحد غيره على تلك الأفعال، وإذا اعتقد ذلك، حصلت فيه حالة هي انكسار وتواضع للقادر المتعال ويعبر عن تلك الحالة بالتضرّع والتذلّل والخضوع عند التحليل والانحلال، وعند ذلك حصلت صفة أخرى في القلب وأخرى في اللسان.

والأولى إلتجاء القلب إلى الله الفعّال ليصونه عن الآفة والإذلال ويخصّه بإفاضة الخيرات والحسنات في العاجل والآجال.

و أمّا التي في اللسان فهي أن يصير معبراً به عمّا في جنانه بصدور الأقوال

و ذلك هو الاستعاذة بالله على نحو الكمال و الاستكمال.

فظهر من جميع ذلك أن الاستعاذة علم العبد بنفسه فى الأحوال و برّبه القادر المتعال؛ فما لم يعرف أحد عزّة الربوبية و ذلّة العبودية لا يتحقّق منه الاستعاذة بلا اشكال.

الثانى: قد وقع الأمر بها مطلقاً و مقيداً فى القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْوُذْ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾^(١) و قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرَأَتِ الْقُرْآنُ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(٢) و سرّ الاختصاص بوقت قراءة القرآن: أن كلّ أحد فى كلّ مقام له شيطان، فكّلما كان المرء أفضل، فشيطانه أقوى و أغوى لذلك الإنسان و لمّا كانت حالة القراءة و سماع الآيات أعلى المقامات، وقع الأمر من الملك المئان بالاستعاذة عن ذلك الشيطان المعروف بالبعد و الطّرد عن الله، فلهذا أتى به بصيغة المبالغة فى البيان.

الثالث: قد ظهر عند التدبّر فى الأعيان و التفكّر فى أحوال الأبدان بحسب المشاعر و الرّوازن أن البدن يشبه الجحيم، و أبواب النيران، و زيانته الحواس الظاهرة و ما هو فى الأبدان بطنان من الحواس الباطنة و القوى الطبيعية و الشهوة و القوة التى هى للغضبان و كلّ واحدة منها لها أفراد لا يحيط بها نطاق البيان؛ فاعتبر عدم نهاية الباصرة فإنّ مدرّكاتنا غير متناهية فى الإمكان، و يحصل من ابصار كلّ واحد أثر خاصّ هو البعد من المبدأ المئان؛ فينزّل القلب عن أوج العالم الرّوحانى إلى حضيض عالم الجثمانى؛ إذ كلّما دخل فى القلب من روازن الحواس و القوى يشغله بالعيان عن تذكّار الملك المعبود الحنّان، فكيف يتيسّر للقلب عن هذه الظّلمات الهاوية إلّا بالاستعاذة بالملك الدّيّان؛ فالاستعاذة فى كلّ مكان و زمان

(١) المؤمنون: ٩٧.

(٢) النحل: ٩٨.

لكلّ أمر و شأن ممّا يحكم العقل برجحانه عند الامعان.

فحاصل الاستعاذة تطهير اللسان عمّا جرى عليه من غير ذكر حضرة السّبحان ليستعدّ لذكر الله و تلاوة القرآن، و تنظيف القلب عن وسوسة الشّيطان ليتهيأ للحضور لدى المذكور و يجد الحلاوة من عالم الإمعان و المعان.

الرابع: قد ثبت فى العلوم العالية المتعالية أنّ كلّ فرد من أفراد الإمكان له من جهة كمال، و من أخرى فقر و نقصان؛ و لكلّ منها عشق و شوق إلى الكمال، و الى ما هو له فى حيّز فقدان.

و لذا حكم أساطين جهابذة الأفاضل و صناديد العلماء الأعيان أنّ العشق و الشّوق فى أفراد الإمكان فى مقام السّريان ثمّ اختصّ مابين أشخاص الإمكان الإنسان بخاصيّة هى تطوّره فى الأطوار، فما من منزلة و مكان إلّا و يطلب ما هو أعلى و أثقل فى الميزان، و ليس لمراتب الكمال نهاية و كذا درجات الحرص و الشّوق و هما عن الألم لا يخلوان، و أتمّ الكمالات أن يكون العبد فى مقام القربان؛ فما دام الإنسان بعد فهو بعد فى ألم الحرمان، محترق بنار الهجران، مملوّ بمرض الحرص و آفة فقدان. فهذا داء دواؤه الرّجوع إلى الملك المّنان؛ فلا بدّ من الاستعاذة من الشّيطان؛ لأنّه مبدأ كلّ شرّ و نقصان و منشأ الحرمان و الخسران.

المرحلة الثّانية: إعلم أنّ الملك المّنان أمر بالاستعاذة عند الابتداء بالقرآن والاختتام به أيضاً كما شهد به المعوّذتان، و السّرفيه الإيماء إلى أنّ تمام المعارف المندمجة فى الفرقان و الحقائق الرّاسخة البنيان، بل حقيقة العبوديّة و الوصول إلى أقصى مراتب الرّبوبيّة ليس إلّا الالتجاء بالخالق الديان و الاستعاذة من الشيطان.

المرحلة الثّالثة: إعلم أنّ الله عزّوجلّ أمر بالاستعاذة عن الشيطان أبى الشّور و الفساد فى ثلاثة عشر موضعاً من الكتاب فى التّعداد، و اختيار هذا العدد لعلّه إيماء و إرشاد إلى أنّ ممّر الشّيطان و مجراه فى ثلاثة عشر بلاتقصان و ازدياد؛

لأنَّ الصَّادر من الإنسان إمَّا علم و اعتقاد أو عمل؛ لأنَّ للإنسان روحاً و جسماً و الأفاعيل الرُّوحانيَّة إدراك و علم و اعتقاد. و أمَّا الفعل فله إلى جهة الجسمانيَّة استناد و درجات العلم و الإدراك ستَّة و مراتب العمل سبعة و المجموع ثلاثة عشر بِلانقص و ازدياد و مَرَّ و ساوس الشَّيْطان لا يخلو من تلك الأعداد.

أمَّا مراتب العلم فلائِه إمَّا علم بالمبدأ أو الصَّراط المستقيم أو المعاد أو أحوال الواصلين أو الهالكين أو تعمير مراحل أسفار العباد. و أمَّا الأعمال و الأفاعيل الَّتِي للشَّيْطان فيها مَرَّ فإمَّا أنَّ الحواسَّ الظاهرة فيها عماد أو الباطنة من الحواسَّ لها إسناد و هي على قسمين: الحسَّ المشترك و الواهمة؛ إذ بهما في العمل اعتماد، و أمَّا الحافظة و الخيال فشغلها حفظ مدركات الأوليين و غيره منهما لا يراد، و أمَّا المتخيَّلة فعملها التَّصرف في محفوظات الأوليين فعمله عليه لا يزداد و هاتين مع الخمس الظاهرة سبعة عدد أبواب جهنَّم الَّتِي لأهل العناد و إذا كانت تلك السَّبعة مطيعة للرُّوح، صارت ثمانية بعدد أبواب الجنان لأهل السَّداد؛ فلذلك أمر الله بالاستعاذة بهذه.

المرحلة الرَّابعة: قد يتوَّهم المنافات بين قوله تعالى: ﴿إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾^(١) و قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نِزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(٢) حيث إنَّ الأوَّل دَلَّ على أنَّ الشَّيْطان ليس له سلطان على خلَّص العباد؛ بل إمَّا سلطانه على الَّذِينَ يتولَّونه من أرياب العناد، و الثَّاني دالٌّ سلطنته على العَلَّة الغائيَّة للإيجاد.

و الجواب عن هذه الإيراد بوجوه دافعة للفساد:
الأوَّل: أنَّه ورد أنَّ الله لَمَّا أمر النَّبِيَّ بالخير و السَّداد و مكارم الأخلاق فقال:

(١) الحجر: ٤٢.

(٢) الأعراف: ٢٠٠.

يا رب، ربما يكون الغضب في الاشتداد فما المفز من هذا الفساد؟ فنزل قوله تعالى: «وَمَا يَنْزَغُنْكَ» يعنى لو خفت مما هو من سنخ الشيطان فاجعل الاستعاذة من الأوراد و بهذا يتخلص عن الإشكال و الإفساد فى قوله: «و ما أنسانيه إلا الشيطان» فلم يقع سلطانه على النبى الذى هو أفضل العباد.

الثانى: ما عن بعض الأمجاد الأنجاد من أن النزغ أول الوسوسة لا المس؛ فإن المس بعد التمكن والاستعداد والسلطنة تتحقق عند المس لا النزغ وهذا أيضاً فى رفع اللداد من الوجوه الجياد.

الثالث: أن هذا الخطاب للأمة منه يراد من باب «إياك أعنى واسمعى يا جاره» كما مر فى المجلد الأول وهو أيضاً من بعض الصناديد التحارير الأنجاد. الرابع: أن ترك الأولى فى مثل المقام هو المراد وقوله: حسنات الأبرار سيئات المقرين، عليه من الاشهاد.

المرحلة الخامسة فى المستعاذ به وهو أحد أركان الاستعاذة:

لارب أن المستعاذ به هو الله المبرأ عن الأضداد؛ لكن ورد فى الشرع أعوذ بالله، وأعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بكلمات الله التامات وغيرها من الصفات، والمراد بكلمة الله هى مايفاد من قوله تعالى: «كن فيكون». فالصوت والحرف من الكلمة لايراد؛ بل هى وجود صرف مفارق عقلى بمخلوق مقدس أمرى واسطة بين الله وبين العباد، والدليل عليه وصفها بالتامات؛ فإن ما دخل فى الإنوجد إما ناقص أو مستكف أوتام أو فوق التمام بلانقص وازدياد. فالأول كالأجسام وما يحلها والمستكفى منه نفوس الفلك يراد ونفوس الأنبياء ما داموا فى عالم الكون والفساد حيث إنها لهم تفتقر إلى سبب خارج عن مقوم ذاتها فى الكمال والرشاد، والتام كالعقول المفارقة حيث لم يكن لها انتظار فى الاسترشاد وإنما تمام كل منها معه و غايته لايفارقه أبد الآباد وهو مبدعها

والمتكلم بها المبرأ من الأضداد والله فوق أتمام و غاية الغايات؛ إذ به تمام كل شيء و حياة كل حي و نور كل ذي ضوء و ظل و فيء و داء كل مرض و عى و السير و الحركة إليه طى و هو لكل عطشان رى، فهم المراد حتى تسلك سبيل السداد.

المرحلة السادسة فى المستعاذ منه:

و هو فى الحقيقة حقيقة كل شيء، مانع من الوصول إلى مرتبة الخير و الكمال من ذوات الشؤرر اللازمة و العارضة التى هى فى باطن الإنسان فى حيز الإدخال؛ كقواه المدركة المحركة التى رئيسها الواهمة المطيعة للشيطان فى الضلال، و وساوسها التى فى حيز الإبطال؛ سواء فى القضايا الكاذبة الاعتقاد و غيرها من الأمنى و الآمال، أو من أن الأشياء الضارة الخارجة؛ سواء كانت إنسانية كالدؤ الذى فى مقام الإذلال أو الخصم الذى فى ورطة الإضلال أو حيوانية كالعقارب و السباع و المودى القتال أو نباتية كالسموم المهلكة على كل حال أو جمادية كالسيف و السهم و السنان المورث للملال أو من الأجسام البسيطة فلكية كانت كالشمس و القمر فى أثرهما من الزوال من التسخين و التبريد المفرطين فى الحال، و كالكواكب فى النحوس و النظر و الوبال أو عنصرية كحرق النار و طوفان البحار و سقوط الجبال و كثرة الأمطار المخربة للديار و خسف الأرض بالزلال.

فهذه و إن تضمنت خيرات كثيرة، لكنها تتضمن شؤراً فى غاية الاقلال؛ فلذا لا بد أن يستعيذ الإنسان منها على كل حال و حسبك المعوذتان على هذا المرام فى مقام الاستدلال.

المرحلة السابعة فى المستعيذ

إعلم أن المستفاد من الكتاب و أخبار الآل و عقول أرباب الكمال أن المستعيذ كل نفس فى كل حال. ألا ترى أن نوحاً استعاذ فى مقام السؤال فأعطى السلام و النجاة من الأهوال، و استعاذ يوسف فصرف عنه السؤ و الفحشاء و الضلال،

واستعازت امرأة عمران فجعلها الله فى حَيِّزِ القبول والإقبال، وأمر الله نبيّنا بالعودة فى جميع الأحوال، وإذا كان أحوال الأنبياء والأولياء كذلك، فكذلك غيرهم بلامقال.

المرحلة الثامنة: قد ظهر من المراحل السالفة المستعاذ له والعلة الغائية للاستعاذة وهو حفظ النفس والبدن عما هو شرّ وبال حتّى يصل إلى درجات الكمال و يتهيأ له القرب والوصال. فإذا قلت: أعوذ بالله، لابد أن تنوى جميع الأمنى والأمال.

المرحلة التاسعة: اختلف آراء أرباب الفضل والإفضال فى كيفية التلّفظ بالاستعاذة بالقادر المتعال بعد اتّغافهم على التّعوذ قبل قراءة آيات كتاب ذى الجلال والأظهر عندى ما نطق به المعصومون من الآل؛ فإنهم لمعاصل الأحكام وبيان الحرام والحلال حلال فلنرجع إليهم ونتبّعهم ونقلّدهم فى كلّ مقال. والأمام الممتحن أبوالقائم -عليه السّلام- الحسن فى تفسيره قال: أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم.

فنداه به على كلّ حال و ندع غير ما ذكر من الأقوال.

المرحلة العاشرة فى نكات جيّدة:

النكتة الأولى: أعلم أنّ الله القادر المختار كأنه يقول: عبدى، قلبك بستان لى ومحلّ سكون و قرار و قد أدخلت معرفتى فيها بلا امتناع وإنكار فأدخلتك بستانى، وأجعل لك فيها الاستقرار ولكنك ما أنصفتنى لأنك قبل دخولك فى دار القرار أخرجت عدوك الشيطان بالدّلة والخيبة والإمرار وأنا دخلت بستانك منذ سبعين سنة من الأعصار ولم يصدر منك ما يحصل لعدوى الفرار.

فيقول العبد: أنا عاجر عن الإخراج و قد كان لك الاقتدار.

فيقول الله: أنا أجعلك قادراً لطرد هذا الظّالم الغدّار فاستعذ منه بالملك

المقتدر القهار.

فإن قيل: إذا كان القلب بستان الله فعليه طرد هذا الجبار، قلنا: من أضاف سلطاناً فالمضيف يكنس الدار؛ كما شهرت به العادة في الأعصار والأمصار وهو اللازم في الاعتبار.

النكتة الثانية: كأَنَّ الخالق المختار يقول: عبدى ما أنصفتنى إذ حصل بينى وبين الشيطان الانكدار بعدم سجوده لجَدِّكَ عند أمرى وحصل منه الاستكبار، ومع هذا فهو يعاديك سبعين من السنين، وهو عندك من الأخيار، وأنت تحبه و تطيعه وتمتثل أمره فى آناء الليل وأطراف النهار.

النكتة الثالثة: كأَنَّ الله يقول عبداً: ما علمت أَنَّ هذا الجبار أقسم لأبيك أَنَّهُ له لمن الناصحين، ومع ذلك أخرجه عن دار القرار، وأما فى حَقِّكَ فأقسم أَن يضلَّكَ، ومع ذلك تطيعه فى الإعلان والأسرار، فاستعد بالله حتَّى تنجو من هذا الغدار فى الأخطار.

النكتة الرابعة: السَّرِّ فى أداء الاستعاذة بلفظ الإخبار إمَّا لأنَّه دعاء أو للتَّنْفَال بالوقوع كما هو عادة الأبرار أو التَّجَنُّب عن لفظ الأمر لرعاية الأدب مع الملك الجبار. النكتة الخامسة: لو قيل: المستعِذ من الشيطان يجعل الخوف عنه فى معرض الإظهار مع أَنَّهُ لا يحسن الخوف إلَّا من الملك القهار، قلنا: ليس الخوف من الرَّجِيم الغدار؛ بل هو موافقة للمحبوب حيث أبعدته عن ساحة الاعتبار أو أَنَّهُ خوف من الملك الغفار بمنع اللطف الخفى الذى عليه المدار.

النكتة السادسة: قد ورد فى الأخبار: أَنَّ الشيطان يفرّ من القارئ، فلم يستعاذ من هذا الغدار؟

والجواب: أَنَّ المراد لعلَّه إذا اجتمع شرائط القراءة، يحصل منه الفرار؛ ومن جملة الشرائط تقديم الاستعاذة حسبما أمر به الله الغفار، أو إِنَّه يفرّ ولكن يبقى من وساوس السَّابِقة الآثار. فحيثُ يُستعِذ لرفع تلك الأغيار واستخلاص الأذكار.

سورة فاتحة الكتاب

مَكِّيَّةٌ عن ابن عَبَّاسٍ و قتادة، و مدنيَّةٌ عن مجاهد. و قيل: أنزلت مرَّتين: بمَكَّةَ مرَّةً و بمدينة أخرى.

و هي سبع آيات لاختلاف في جملتها كما في مجمع البيان و الكلام في تحقيق المرام من هذه العبارة يقع في مقامات:
الأوَّل في معنى لفظ السُّورة:

وقد مرَّ في المجلَّد الأوَّل من هذا الكتاب تعريف السُّورة، فلا افتقار إلى التَّذكار. الثَّاني: فاتحة الشَّيء اسم لأوَّله كالخاتمة لآخره و هو الدَّائم على ألسنة الأخيار و هي في الأصل إمَّا صفة؛ لأنَّها كالباعثة على فتحه عند الإذكار أو مصدر بمعنى الفتح؛ كالكاذبة بمعنى الكذب، و الفاطرة بمعنى الإفطار أو اسم آلة؛ كالباصرة فليست بمعنى الإبصار.

الثَّالث: إضافة السُّورة إلى الفاتحة - كيوم الأحد - من إضافة العامِّ إلى الخاصِّ عند تحقيق الاعتبار، فهي لاميةٌ لأنَّ المضاف إليه ليس ظرفاً للمضاف و لا صادقاً عليه و على الأغيار، و ليس من شرطها أن يكون للآم فيه موقع الإظهار؛ بل يكفي إفادة الاختصاص و الانحصار؛ كطور سينا و نحوها من الإضافات الَّتِي على ألسنة يدار.

وما قيل من أن إضافة العام إلى الخاص قبيحة في الأنظار، فليس على إطلاقه في حيز الاعتبار؛ بدليل صحة «شجر الأراك»، و«علم الفقه»؛ بل هو فيما كان كون المضاف فرداً للمضاف إليه في حيز الاشتهار؛ كإنسان زيد ولذا حكم بعلمية مجموع شهر رمضان غير واحد من العلماء الأخبار.

الرابع: إضافة الفاتحة إلى الكتاب إضافة الجزء إلى الكل بلا عثار، فهي أيضاً لامية؛ إذ المراد بالكتاب الكل لا الكلى؛ إذ لا أول للكلى في الأنظار.

و تجوز كون الإضافة بمعنى «من» التبعية سهو؛ لأن الإضافة بهذا الاعتبار مما أبطله أرباب النحو بلا غبار، و التبيينية تصح إذا كان بينهما عموم من وجه؛ كخاتم فضة وفقد لا يحتاج إلى الإظهار.

الخامس: الكتاب مصدر ثالث لكتب، فيقال: كتب كُتباً و كتاباً و كتاباً؛ فهو بمعنى المفعول عند دقيق الأنظار وهو بمعنى الجمع بلا استتار.

قال الله تعالى: * بسم الله الرحمن الرحيم *

قد فصلنا الكلام في التسمية لفظاً ومعنى، لغة وإعراباً في المجلد الأول من تعليقاتي على السيوطي المسماة بذاكرة الرضية والمفسرون وإن أطنبوا المقال في هذا المجال؛ سيما في الدقائق اللفظية والمطالب الأدبية، إطناباً خارجاً عن مقتضى الحال وبعضهم أطنبوا من حيث القوانين الفلسفية، والمقاصد الحكمية، إطناباً مورثاً للملل ومخالفاً لظواهر شرع القادر المتعال ونحن نمشي بين التفصيل والإجمال ونسلك مسلك الاعتدال.

فنقول: الكلام في البسملة يقع في مراحل:

الأولى: قد ورد عن أمير المؤمنين وقائد الغر المحجلين: «أن علوم القرآن المبين جمّة ومجتمعة في فاتحة الكتاب، وعلمها مجتمعة في البسملة وعلمها في الباء مكين وأنا نقطة تحت الباء» وهذا الخبر من المعاضل المشتهرة عند المتفطنين.

و تحقيق المقام أن علم القرآن إما يتعلّق بمعرفة المبدأ و مبدع المخلوقين أو بمعرفة المعاد و حشر الأجساد أو بمعرفة ما بينهما و هو الصّراط المستقيم المتين و المجلّد الأوّل لبيان هذا المقصد الأسنى ضمّين و مجموع ذلك فى تلك السّورة مسطورة غير مستورة لأهل اليقين. فإنّ أولها إلى «اهدنا» معرفة للرّبّ المبين و قوله: «يوم الدّين» معرفة المعاد بلاشين و قوله: «اهدنا» هو علم الصّراط المستقيم المستبين، و معرفة المراحل بين المعرفتين.

و مجموع علوم تلك السّورة مندمجة فى الباء بلاشين؛ فإنّ لفظ «الله» يتعلّق بالمبدأ، و «الرّحيم» بمعاد الواصلين، و «الرّحمن» لمعرفة ما بين المعرفتين. و أمّا جامعيّة الباء لمراتب العرفان فهو أشكل ممّا مرّ فى البيان، و ذلك مدلول قول من قام بسيفه عمود الإيمان: «العلم نقطة كثّره الجاهلون» أو الجهال على اختلاف الرّواية.

قال بعض المتأخّرين من أرباب العرفان: النّقطة الّتى فى هذه الرّواية هى ما أخذ عن العلماء المشار إليهم بالبنان، المبرّئين من الجهل و النّسيان، المنزّهين عن العصيان.

و الإشارة إليه على جهة الاختصار فى التّبيان: «أنّ الوجود هو الفايض عن الملك المئان لا من شيء كان فيجب أن يكون جوهرأ و إلّا لكان عرضأ؛ إذ لا ثالث فى ببدء الإمكان و لو كان عرضأ، استلزم سبق معروض، فيدور أو يتسلسل و هما باطلان، و الوجود منه خلق جميع سلاسل الإمكان و مدخول لفظة من هو المادّة؛ كالأخاتم من الفضة» هذا محصّل كلامه مع زيادة و النّقصان.

و عن بعض الفلاسفة من أصحاب الإيمان: أنّ النّقطة هو الوجود المتطوّر بأطوار الإمكان بناء على وحدة الوجود؛ كما قال به بعض أرباب الشّهود و هو فى الضّعف بمكان.

وَأَمَّا كَوْنُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ نَقْطَةً تَحْتَ الْبَاءِ فَوَجْهَهُ السَّلِيمُ الْبَنِيَانُ: أَنَّ نَقْطَةَ تَحْتَ الْبَاءِ كَمَا تَمَيَّزَهَا عَنِ النَّاءِ وَالنَّاءِ وَمَا شَاكَلَهَا، فَأَنَا مَبِينُ الْقُرْآنِ، وَحَامِلُ مَعَانِي الْفُرْقَانِ. وَأَمَّا عَلَى مِزَاقِ بَعْضِ أَرْبَابِ الْعُرْفَانِ فَالْنَّقْطَةُ تَحْتَ الْبَاءِ أَوَّلُ تَعْيِنَاتِ الْأَلْفِ فَالْبَاءُ مَقَامُ الْمَشْيَةِ وَالْفِعْلُ وَكَذَا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّ مَقَامَهُ مَقَامُ الْمَشْيَةِ. وَهَذِهِ الْفُقْرَةُ الْآخِرَةُ سَلِيمَةٌ وَالْأُولَى تَتَفَرَّعُ عَلَى وَحْدَةِ الْوُجُودِ، وَلا يَجْتَرَى عَلَيْهِ اللِّسَانُ.

الثَّانِيَةُ: الْبَاءُ إِمَّا لِلِاسْتِعَانَةِ أَوْ لِلِإِلْصَاقِ أَوْ لِلْمَلَابَسَةِ وَ عَلَى التَّقَادِيرِ الثَّلَاثَةِ فَالْمَتَعَلِّقُ لِحَرْفِ الْجَزْرِ إِمَّا هُوَ مِنْ أَفْعَالِ الْعُمُومِ أَوْ الْفِعْلِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ مَعْنَى الْبَاءِ أَوْ الْإِبْتِدَاءِ أَوْ الْفِعْلِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْمَشْرُوعِ فِيهِ كَأَكْتُبَ فِي الْكِتَابَةِ، وَ أَشْرَعَ فِي الشَّرْعِ، وَ أَكَلَ فِي الْأَكْلِ وَ هَكَذَا وَ مَضْرُوبُهُ فِيمَا مَرَّ اثْنَا عَشَرَ قِسْمًا. وَ عَلَى التَّقَادِيرِ فَالْإِسْمُ إِمَّا نَاقِصٌ أَوْ مُثَالٌ وَ مَضْرُوبُهُمَا فِي مَا سَبَقَ أَرْبَعَةٌ وَ عَشْرُونَ قِسْمًا.

وَ عَلَى التَّقَادِيرِ فَالْمَتَعَلِّقُ إِمَّا مُصْدَرٌ أَوْ فِعْلٌ أَوْ إِسْمٌ فَاعِلٌ وَ الْفِعْلُ إِمَّا مَاضٍ أَوْ مُضَارِعٌ. وَ مَضْرُوبُهُمَا فِيمَا مَرَّ سِتَّةٌ وَ تِسْعُونَ قِسْمًا. وَ عَلَى التَّقَادِيرِ فَإِمَّا يَقْدَرُ الْمَتَعَلِّقُ مُقَدِّمًا أَوْ مُؤَخَّرًا وَ مَضْرُوبُهُمَا فِيمَا مَرَّ اثْنَانِ وَ تِسْعُونَ وَ مِائَةً.

وَ عَلَى التَّقَادِيرِ فَالْإِسْمُ إِمَّا زَائِدٌ مُقَحَّمٌ بَيْنَ الْجَزَائِرِ وَ الْمَجْرُورِ أَوْ غَيْرِ زَائِدٍ وَ مَضْرُوبُهُمَا فِيمَا سَبَقَ أَرْبَعَةٌ وَ ثَمَانُونَ وَ ثَلَاثُمِائَةً. وَ عَلَى التَّقَادِيرِ فَالْإِسْمُ إِمَّا يُرَادُ مِنْهُ الْأَلْفَاظُ وَ الْحُرُوفُ أَوْ الْمَعَانِي أَوْ كِلَاهُمَا وَ مَضْرُوبُهُمَا فِيمَا سَلَفَ اثْنَانِ وَ خَمْسُونَ وَ مِائَةً وَ أَلْفًا.

وَ عَلَى التَّقَادِيرِ فَالْإِسْمُ إِمَّا عَيْنُ الْمُسَمَّى أَوْ غَيْرُهُ وَ مَضْرُوبُهُمَا فِيمَا ذَكَرَ أَرْبَعَةٌ وَ ثَلَاثُمِائَةً وَ أَلْفَانِ.

ثُمَّ إِنَّ «الله» إمّا سريانيّ أو عربيّ من لاه أو من وله أو من أله، و على التقادير الأربعة فهو إمّا أصله الاله أو أصله لاه و على التقادير الثمانية إمّا هو علم بالوضع التّعيّني أو بالغلبة أو وصف؛ فهذه أربعة و عشرون قسمًا و مضروبهما فيما مرّ ستة و تسعون و مائتان و خمسة آلاف و خمسون ألفاً.

و على التقادير فالرحمن و الرحيم إمّا مرفوعان أو منصوبان أو مجروران و مضروبهما فيما مرّ ثمانية و ثمانون و ثمانمائة و خمسة آلاف و ستون ألفاً و مائة ألف.

ويمكن تصوير الصّور بأكثر ممّا ذكر ككون الرحمن مرفوعاً و الرحيم مجروراً أو منصوباً و بالعكس، و غير ذلك من الصّور.

ولقد فصلّ الكلام فى تلك المباحث البيضاوى و أطنب محشوّ كلامه كالشيخ البهائى ممّا فى شرحه على البيضاوى و فى تعليقه عليه، و عبد الحكيم من العامّة وغيرهما، و نحن نرتكب بعض الكلام فى بعض المراحل فانظر.

الثالثة: عن التوحيد و تفسير الإمام - عليه السّلام - عن أمير البرّة، قاتل اللّثام أنّه قال: بسم الله أى أستعين على أمورى كلّها بالله^(١) و هذا يقوى كون البسمة للاستعانة فى المقام.

و عن العيون و العلل، عن الرّضا - و عليه و على آبائه التّحيّة و الإكرام - يعنى اسم [على] نفسى بسمة من سمات الله و هى العبادة قيل له: ما السّمة؟ قال: العلامة. و منه يستفاد أنّ كون الباء للملابسة و هو المرام يمكن كون متعلّق الجارّ الفعل المشتقّ من المصدر المشروع فيه للأتمام كأكل فى الأكل، و أكتب فى الكتب و يقوّيه ما ورد عن أمير المؤمنين، قائد البرّة الكرام و إن يستفاد من الخبر السّابق عن هذا الإمام أنّ المتعلّق فعل خاصّ هو مفاد الباء فلاحظ الكلام.

ثم تقدير المتعلق مؤخراً أقوى لدى أولى الافهام؛ لإفادة الاختصاص فى مقابل الابتداء بأسامى الأصنام كما وقع من الكفار اللثام.

ثم كون الاسم فى الأسماء المحذوفة الأعجاز مذهب البصريين من الأعلام و كونه من السمة مذهب الكوفيين و يقويه خبر الرضا^(١) - عليه السلام - و إن قوى الأول أن جمعه أسامى لا الأوسام.

و همزة الاسم محذوفة لفظاً و خطأً لكثرة الدوران فى ألسنة الأنام الموجهة للخفة و التقليل فى الكلام، و لحصول الخفة كسرت الباء فى المقام.

الرابعة: قد يرجح كون الباء للمصاحبة أن الاستعانة تفيد الآلية بلا كلام كما تقول: كتبت بالأفلام و الآلية للتبعية مبتذلة عند العوام.

و قد يرجح الاستعانة بإشعارها بكون ذكر اسم الملك العلام عند ابتداء الفعل وسيلة إلى وقوعه على الوجه الأكمل التام حتى كأنه لا يتأتى و لا يوجد بدون التبرك بذكره فى الأيتام و المصاحبة عريّة عن ذلك الإيهام.

و الأقوى فى متعلق الباء الخاص الفعلى المؤخر؛ إذ العام كمطلق الابتداء يوهم بظاهر الكلام قصر الاستعانة على ابتداء أفعال الأنام دون الأفعال بتمامها فيختل المرام، و أمّا الخاص الاسمى كقرائتى مثلاً يوجب زيادة تقدير بإضمار الخبر فى المقام؛ إذ تعلق الظرف به يمنع جعله خبراً عنه بلا إيهام؛ مع أن تقدير المضارع مفيد للاستمرار التجددى و هو مطلوب أصحاب الافهام، و المقدم كاقرو بسم الله مفوّت لانحصار الاستعانة على اسم الملك العلام.

و قد فصلت الكلام فى مباحث البسملة فى المجلد الأول من تعليقاتى على السيوطى فإنها كافية للعلام الفهّام.

الخامسة: يحتمل استدراك الاسم و زيادتها كما عليه جمع من الأجلة الكرام

و يحتمل كون المراد منه اللَّفْظ المركَّب من الحروف، و شرافته باعتبار المسمَّى فى مقام الانفهام؛ و لكنَّ الاسم عند جمع من أرباب الحكمة و العرفان جواهر مجرَّدة مبرَّنة عن الخلل و الانثلام؛ فإنَّ نظرهم إلى أصل كلِّ شىء و ملاك أمره من غير الاحتجاب بالخصوصيات الَّتى تدخل فى الأوهام؛ فالاسم عند هؤلاء الأقسام أعمّ و أشمل من أن يكون ألفاظاً مسموعة أو صورة داخلية فى الأفهام أو عيناً أوجدها خالق الأرواح و الأجسام.

قيل: و هذا العرف يطابق عرف كلام الملك العلّام و أحاديث أنمة الأنام؛ فإنَّ الاسم فى قوله تعالى: «سَبِّح اسم ربِّك الأعلى» و «تبارك اسم ربِّك ذوالجلال و الإكرام» يبعد أن يكون المراد به الحرف و الصّوت الحادث فى أفواه الأنام؛ لأنَّهما من عوارض الأجسام و ما هو كذلك كان أخسَّ الأشياء فى المرتبة و المقام، فكيف يكون مسبِّحاً و مقدَّساً عن النَّقائص و الأعدام؟

و القول بكونه من مجاز الحذف أو المجاز فى التسمية بلا ضرورة داعية مع وجود المعنى الحقيقى من غرائب الكلام؛ فما ذكر سابقاً من معنى الاسم هو المقصود و المراد؛ فلهذا وقع التَّبَرُّك باسمه ذى الجلال و الإكرام و وقع التَّوَسُّل باسمه لطلب الحوائج و كفاية المهامِّ فى مثل «بسم الله الشّافى و الكافى و المعافى و الذى لا يضرّ مع اسمه شىء فى الأرض و لا فى السّماء» و نحوه من الكلام.

و قد ثبت عند محقِّقى الأعلام أنَّ المؤثِّر فى جواهر الأكوان ليس إلّا خالق الأنام أو ملك مقرب بإذنه؛ فلا تأثير للعوارض الجسمانيّة الَّتى منها اللَّفْظ و الكلام فى الأشياء الجوهرية فى مقام الإيجاد و الإعدام. نعم تؤثر الأذكار و الأوراد من جهة معانيها و اتّصال النَّفس عند التَّذكُّر بمباديها الفعّالة العظام.

و قد روى محمّدين يعقوب الكلينيّ ثقة الاسلام فى كتاب الكافى، فى باب حدوث الأسماء حديثاً يصرّح بالمرام عن بحر الحقائق، كاشف الأسرار و الدقائق،

جعفر بن محمد الصادق - عليه السلام - ما نطق ناطق و ذرّ شارق: إنّ الله - تبارك وتعالى - خلق أسماء بالحروف غير متصوّت، وباللفظ غير منطوق، وبالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ؛ منفى عنه الأقطار، مبعد عنه الحدود، محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم، مستتر غير مستور - الحديث^(١).

و مقام الأسماء عند غير واحد من الحكماء مقام الفعل.

و اعلم أنّ العلامة المجلسي في أوّل البحار حكم بكفر من قال بإثبات مجرّد غير الملك العلّام وكذلك غير واحد من العلماء العظام.

و التّحقيق عند بعض أرباب الأفهام أنّ عالم الجبروت هو عالم العقول و هو عالم المعاني و المراد بالمعاني المعاني الاصطلاحية الخاصّة و هي المجرّدة عن المادّة العنصريّة و الصّورة المثاليّة أعني المرتبطة بالموادّ العنصريّة و المدة الزمانيّة لا التّجرّد المطلق كما يتوهّمه الأكثر من عبارات الحكماء المتقدّمين؛ فإنّهم إنّما أرادوا ما ذكرنا و ما فهم و ما فهمه المتأخّرون من الحكماء و العلماء غلط، فإنّهم يريدون بالمجرّدات العقول و النفوس و الأرواح، و يريدون بتجرّدها التّجرّد مطلقاً؛ يعنى أنّه لا مادّة له أصلاً و لامدّة و هذا هو التّجرّد الواجب و ما حكم به المجلسي فإنّما هو لفهمه أنّ المراد بالتّجرّد التّجرّد المطلق و كذلك كثير من المتأخّرين فهموا ذلك.

السّادسة: لفظ الله علم شخصيّ للذّات المقدّسة الجامعة لصفات الكمال، المبرّأ عن الشّين و الزّوال، لا اسم لمفهوم واجب الوجود ذى الفضل و الافضل؛ و إلّا لم تكن كلمة لا إله إلّا الله مفيدة للتّوحيد؛ لقيام الاحتمال بالنسبة إلى تعدّد أفراد ذلك المفهوم في اعتقاد القائل بذلك المقال.

و المعارضة بأنّه لو كان كذلك لم يكن «قل هو الله» مفيداً لتّوحيد الملك

المتعال؛ لجواز كونه علماً لأحد أفراد الواجب ذى الجلال مع عدّهم السّورة من الأدلّة السمعية على التّوحيد فى مقام الاستدلال مدفوعة بأنّ ذلك الواحدية و أمّا صدرها فيفيد الأحديّة بلا اختلال؛ أعنى على عدم قبول القسمة بأنحائها دالّ.

السّابعة: الرّحمن و الرّحيم صفتان مشبّهتان على جميع الأقوال من «رحم» بالكسر بعد أنّه إلى رحم بالضمّ وقع الانتقال.

و الرّحمن أبلغ لأنّ ازدياد المبانى على زيادة المعانى دالّ، و هى إمّا باعتبار الكميّة و عليه يحمل ما ورد فى الاستعمال يا رحمن الدّنيا و رحيم الآخرة؛ إذ رحمة الدّنيا للمؤمن و غيره فى حيّز الاشتمال و إمّا باعتبار الكيفيّة و عليه يحمل يا رحمن الدّنيا و الآخرة و رحيمهما و كما ورد عن الال لجسامة نعم الآخرة بأسرها بخلاف نعمة الدّنيا فإنّها فى حيّز الصّغر و الزوال.

فمعنى الرّحمن البالغ فى الرّحمة غايتها و لذا خصّ بالقادر المتعال دون غيره؛ لأنّه هو المتفرد بالإفضال و من عداه من المنعمين فى الحال، فطالب بإحسانه إمّا ثناء دنيوياً أو ثواباً فى المال رقة الجنسيّة فى الأحوال أو إزاحة حساسة البخل و دناءة الحال. ثمّ الواسطة فى الإيصال فإنّ ذات النّعم و سوقها إلى المنعم عليه و الاقدار كلّها صادرة عن القادر المتعال و تقديمه على الرّحيم مع أنّ العكس فى مقام التّرقى هو متبادر أذهان أرباب الكمال لصيرورته باختصاصه به تعالى كالواسطة بين العلم و الوصف فناسب التّوسط فى المقال.

و فى ذكر هذه الأسماء فى البسملة التى هى مفتتح الكتاب تأسيس لمبانى الجود و الإفضال و تشييد لمعالم العفو و الرّأفة و الكرم فى المأل، و إيماء إلى سبق الرّحمة الغضب كما ورد فى الحديث القدسىّ و أخبار الال، و تنبيه على أنّ الحقيق بأنّ يستعان ذكره فى الأمور هو الجامع لصفات الكمال.

الثّامنة: البسملة مشتملة على تسعة عشر حرفاً بالإكمال بعدد زبانية جهنّم

فالقارئ يدفع بكل حرف شرّ زبانية من النّكال؛ وهو المروى عن الآل.

التاسعة: حرف الباء شفوئى فى الاستعمال وبعض الحروف حلقى مخرجة فى غاية الخفاء عند التّلفّظ بالأقوال، ووسطى لا كظهور الشّفوئى ولا كخفاء الحلقى، بل مقامه الاعتدال ولما كان القراءة مضمار الإظهار ابتداء الكتاب بباء هو فى الاشتمال على انضمام الشّفتين أكثر من أخواته بلا إشكال؛ لأنّ انضمام الشّفة فيه أكثر عند القراءة التى هى من الأفعال.

العاشرة: البسملة جزء سورة الفاتحة وجميع السّور وآية فى تلك السّورة وجميع السّور بالاستقلال؛ لا أنّها جزء آية كما حكى هذا المقال عن بعض أرباب الضّلال وفيه مذاهب اخر؛ لكنّها فى درجه الاضمحلال لنا على ما صرنا إليه الإجماع عن التّبيان ومجمع البيان والدّر النّظيم وغيرهم من أرباب الكمال.

و المراد إجماع العلماء الإمامية - رضى الله عنهم ونجّاهم عن الأهوال - بل عليه إجماع أهل بيت رسول القادر المتعال وأهل البيت أدرى بما فى البيت كما اشتهر فى أفواه أهل الحال. و عليه روايات عن الأئمة المعصومين من الآل، بل عليه روايات من طرق المخالفين من أهل الضّلال؛ فبطلت سائر الأقوال بلا حاجة إلى طريق آخر من الاستدلال؛ وإن صدر فى ذلك أدلة من أصحاب الكمال.

الحادية عشر: يمكن أن يقال على طريقة أرباب العرفان والحكماء المشار إليهم بالبنان وهو التحقيق عند العقل بالإذعان.

بيانه: أنّ الرّحيم والرّحمن من صيغ المبالغة؛ لكنّ المبالغة أكثر فى الفعلان، فمعناها الحقيقي البالغ فى الرّحمة غايتها، وهذا المعنى لا يصدق حقيقة على غير الملك المَنَّان فإطلاق الصّيغتين على غيره - تعالى - مجاز عند الإمعان لوجوه من البرهان:

الأوّل: أنّ الجود إفادة ما ينبغى لا بعوض فى قبال الإحسان؛ إذ غيره تعالى

يجود لعوض؛ و لو كان هو إزالة حبِّ الدُّنيا عن الجنان أو لطلب الثَّناء أو الثَّواب من الملك الدَّيَّان و نحو ذلك و كلُّه عوض فى قبال الإحسان بخلافه تعالى فإنَّه تامُّ الفاعليَّة بحسب الذات و الصِّفات فهو الرَّحيم و الرَّحمن.

الثَّانى: أنَّ ما سوى الله بحسب الوجود و الماهية فى عرصة الإمكان و كلِّ ممكن يحتاج إلى واجب الوجود حتَّى يوجد فى الأعيان؛ فكلَّ رحمة صدرت عن غيره تعالى يستند إليه تعالى كما أقيم عليه البرهان؛ فيكون الرَّاحم فى الحقيقة هو الله الملك الحنَّان المَنَّان.

الثَّالث: أنَّ جود من سواه يحتاج إلى إيجاد أسباب من الله الحنَّان؛ وإلَّا لم ينتفع به فى زمان. مثلاً فلان يعطى الحنطة فالانتفاع بها يفتقر إلى أسخان و نارو خشب و زمان و مكان؛ فثبت أنَّ الرَّحمة رحمانيةً أو رحيميَّة تنحصر فى الخالق السَّبَّاح عند الإمكان.

﴿ الحمد لله ربِّ العالمين ﴾

تنقيح الكلام فى تلك الفقرة الشَّريفة يتمُّ برسم مقامات. الأوَّل: اللَّام فى الحمد إمَّا للاستغراق أو العهد الخارجى أو الذَّهنى أو الجنس و على التَّقادير فالحمد إمَّا بمعناه المصدرى أو الفاعل أو المفعول أو الحاصل بالمصدر المعبَّر عنه بالفارسيَّة بسپاس و مضروبها فيما مرَّ ستَّة عشر.

و على التَّقادير فالحمد و المدح و الشُّكر إمَّا ألفاظ متقاربة المعنى، أو الأوَّلان مترادفان، أو الحمد أخص من المدح؛ لأنَّه مختصُّ بالاختيار، أو الحمد و الشُّكر مترادفان؛ إذ يقال: الحمد لله شكراً، فوضع شكراً موضع حمداً، أو الحمد و الشُّكر يتعاكسان فى العموم و الخصوص بحسب المورد و المتعلِّق. فإنَّ مورد الحمد اللِّسان؛ سواء كان بإزاء النِّعمة الواصلة أم لا، و أمَّا الشُّكر فهو على النِّعمة خاصَّة و مورد الشُّكر يعمُّ الجنان و اللِّسان و الأركان و مضروبها فيما سبق ثمانون.

و على التقادير فالذال من الحمد إما منصوب على المصدر واللام من لله مكسور، أو الذال مكسور بمتابعة اللام، أو الذال مضموم واللام مكسور، أو الذال مضموم واللام أيضاً مضموم بمتابعة الحركة البنائية للإعرابية و مضروبها فيما سلف عشرون و ثلاثمائة.

و على التقادير فاللام الجازة فى «الله» إما للإختصاص أو الملكية و مضروبها فيما مضى أربعون و ستمائة.

و على التقادير فالرَبِّ إما مصدر وصف به للمبالغة، فالتَجَوَّز عقلى من قبيل إنما هى إقبال و إدبار فلا إضمار، أو لغوى كأسئل القرية، و التقدير ذو تربية للعالمين و امانعت أى وصف فيكون صفة مشبهة بعد نقل المشتق منه إلى الفعل اللازم و مضروب تلك الثلاثة فيما تقدّم ألف و تسعمائة وعشرون.

و على التقادير فالرَبِّ إما مجرور كما هو المشهور المنصور و عرف مجمع البيان إجماع القراء عليه أو منصوب كما هو قراءة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، و فى المجمع بعد نقل الإجماع على الكسر، و يحمل على أنه بين جوازه لا أنه قراءة. انتهى. و هذا الحمل محمل باطل؛ لأنه إذا لم يكن قراءة فكيف يجوز؟ ثم النصب إما على النداء و هو بعيد، و إما على أنه فعل ماض و الجملة مستأنفة بيانياً؛ كأن سائلاً سأل عن سبب حمده ف قيل: لأنه رب العالمين، و هو أبعد لافتقاره إلى اضممار السؤال، و إما على أنه منصوب على المدح، و إما مرفوع على المدح و إن لم نجد بالأخيرين قراءة؛ فهذه صور خمسة و مضروبها فى السابق تسعة آلاف و ستمائة.

و على التقادير فالرَبِّ إما بمعنى السيد المطاع أو المالك أو الصاحب أو المرتب أو المصلح و مضروبها فى المتقدم أربعون ألفاً و ثمانية آلاف.

و على التقادير و العالمين إما من العلامة و هو اسم لما يعلم به الصانع أو من

العلم فهو عبارة عن العلماء من الملائكة والجنّ والإنس، أو الثقلان خاصّة لقوله تعالى: «ليكون للعالمين نذيراً»، أو الإنسان لقوله تعالى: «أتأتون الذكران من العالمين». و مضروبها فيما مَرَّ مائة ألف وتسعون ألفاً وألفان.

و على التقادير فاللّام فى العالمين إمّا للعهد الذّهنى أو الخارجى أو الجنس أو الاستغراق و مضروبها فيما زبر ثمانية آلاف و ستون ألفاً و سبعمائة ألف.

الثانى: قد زبرنا معنى الحمد فى فصل فصيل قاطع للقال و القيل فى تعلیقنا على السیوطى مع الأقوال و الدلیل، و كذا فى دقائق اللّیب و هو تعلیقنى على حاشية الفاضل الیزدى على التّهذیب بحیث یشفى العلیل و یروى الغلیل، و كذا فى تعلیقنا على شرح الجامى و غیر ذلك من تألیفاتنا.

و بالجملة المتبادر و المستفاد من غیر واحد من اللّغویین أنّ الحمد هو الثّناء على الاختیارى من الجمیل على صفة التّبجیل، و أمّا حمدالله الملك الجلیل على بعض وصفه الجمیل فراجع إلى الحمد على الآثار المرتّبة على نفس الذات المقدّسة بناء على ما هو الحقّ من عینیتها و تلك الآثار اختیاریّة.

الثالث: یحتمل كون اللّام للجنس كما هو على السنة جمع مذكور أو للاستغراق كما فى كتب كثير من الجماهير مسفور أو للعهد كما هو مختار بعض الحذقة و هو المنصور؛ أى حقيقة الحمد أو جميع أفرادها أو الفرد الأكمل اللّائق بالرّبّ الغفور و هو حمده لذاته؛ فإنّه هو اللّائق لذاته بكماله بلا فتور؛ كما قال النّبى: لا أحصى ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك، كما هو فى الخبر مسطور.

و أمّا حمدنا فى غاية الفتور و الانحطاط و القصور؛ فإنّ ما نصفه به من صفات الكمال لا یلیق بجناب ذی الجلال؛ لأنّه على قدر ما وقع أفهامنا و أذهاننا به الخطور، لكنّه - جلّ شأنه - لكونه موصوفاً باللطیف و الشّکور و كانت رحمته فى

نهاية الوفور، رخص لنا في ذلك المزبور، بل ندبنا^(١) و أثابنا على ذلك بلاستور
فلا بد من الامتثال للمأمور.

الرابع: تخصيص الحمد باللسان إنما هو نظر الحس و بحسب ما هو عرف
المحجوبين عن المعان.

و أما أرباب المعرفة، ففي عرفهم يكون الحمد نوعاً من الكلام غير مختص
الوقوع باللسان و لذا حمد الله و أثنى على ذاته المنان، و كذا يحمده و يسبحه كل
شيء دخل في دائرة الوجود من الإمكان.

فحقيقة الحمد عند المهرة من أرباب العرفان إظهار صفات الكمال الذي لدى
الجلال و الجمال و ذلك قد يكون بالقول كما هو المشهور عند الجمهور و قد
يكون بالفعل كحمد الله على ذاته المنان و حمد جميع الأشياء له و هذا القسم
أقوى في البيان؛ لأن دلالة اللفظ دلالة وضعية يتخلف عنها في بعض الأحيان، و
دلالة الفعل كأثار الشجاعة عليها عقلية قطعية لا يتخلف في شيء من الأزمان؛
فحمد الله ذاته عبارة عن إيجاد كل ما هو موجود في الأعيان.

فالله تعالى حيث بسط بساط الوجود على الممكنات فقد كشف عن كماله
بأظهر برهان؛ فإن كل ذرة من ذرات الكيان تدل على صفات كماله و لا يتصور في
العبارة مثل هذه الدلالة و البيان؛ فإيجاده كل ما في الزمان و المكان هو الحمد
بالمعنى المصدري بمنزلة المتكلم بالكلام الدال على الجميل و نفس ذلك
الموجود هو الحمد بمعنى الحاصل بالمصدر عند المقال

فإطلاق الحمد على كل موجود صحيح بهذا المعنى عند أرباب الكمال و
لذلك عبر عن تلك الدلالات العقلية بالنطق القادر المتعال في قوله تعالى: «أنطقنا
الله الذي أنطق كل شيء» و هو في المقام أحسن استدلال.

وكذلك جميع الموجودات من حيث النظام الحملى حمد و حامد ذكره أهل الحال من أن الجميع بمنزلة إنسان كبير له حقيقة واحدة و عقل واحد بالاستقلال و هو العقل الأول الذى هو صورة العالم و حقيقته على الاعتدال هو الحقيقة التمامية المحمدية - صلى الله عليه و آله - خاتمة ديوان الإرسال.

فأجل مراتب الحمد هو تلك الحقيقة من حيث الوصول إلى المقام المحمود بلا اختلال الموعود من ربه، و قوله: «عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً» عليه دال. فذاته المقدسة أقصى مراتب الحمد الذى حمد الله بها الملك المتعال ولذلك خصّ بلواء الحمد و سَمِيَ بالأحمد و المحمّد و نحوهما من تصاريف الحمد عند المقال.

الخامس: الربّ صفة مشبهة بعد نقل المشتقّ منه أى ربّ بفتح العين إلى اللازم من الأفعال أى ربّ بضمّ العين فالإضافة حقيقية أى معنوية بلا اختلال؛ نحو: كريم البلد؛ لانتفاء عامل النصب؛ فليس فى وصفه للمعرفة فى المقام إشكال. و بتقرير آخر و عبارة أخرى اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال و الاستقبال تكون الإضافة لفظية فلا تقع صفة للمعرفة بلا مقال فيكون فى تقدير الانفصال فى المقال لا الوصف و الاتصال، و أمّا إذا أريد به معنى الماضى و الاستمرار كما فى المقام، كانت معنوية بلا إعضال.

السادس: قالوا: الرّب لا يطلق على غير القادر المتعال إلا بالإضافة كربّ الدّار أو مجموعاً كالأرباب، و لعلّ النكتة فيه على سبيل الاحتمال أنه تعالى هو المربىّ الحقيقى و ماسواه بأسرهم مربوبون على كل حال، منخطّون عن رتبة تربية الغير و تبليغه إلى الكمال، فإن وجدت من بعضهم بحسب الظاهر، فهى فى الحقيقة تربية من الله المتعال فهو الرّب حقيقة و إطلاقه على غيره مجاز يحتاج إلى قرينة الحال و المقال؛ فجعلوا تلك القرينة إمّا الجمع أو التقييد، و «رّب السّجن» شاهد

الحال، و «أرباب متفرقون» أيضاً ممّا يقع فى المقام به الاستدلال.

السابع: العالمون جمع لا واحد له من جنسه من الألفاظ و الأقوال كالتفر و الزهط، و اشتقاقه إمّا من العلامة كما هو مذهب بعض أهل الكمال فهو اسم لما يعلم به، كالخاتم لما يختم به و ألقاب لما يلقّب به و غيره من المثل.

فعن الراغب فاعل بفتح العين اسم للآلة التى بها يقع الأفعال و حيثنّ غلب فى كلّ جنس من أجناس ما يعلم به الصّانع المتعال لا فى كلّ فرد؛ فلا يقال: عالم زيد، بل عالم الأفلاك و نحوه من المقال. و هو كما يطلق على كلّ واحد من الأجناس يطلق على المجموع أيضاً بلا إعضال.

و فيما نحن فيه يتعيّن إرادة الأوّل من المعنيين عند الاستعمال؛ إذ هو على الثّانى لا يجمع؛ إذ ليس منه إلّا فرد واحد بلا إشكال و أنّما جمعه ليكون لما تحته من الأجناس المختلفة فى حيّز الاشتمال.

و إمّا من العلم؛ لأنّه يقع على ما يعلم. فهو فى عرف اللّغة عبارة عن جماعة من الملائكة، و فى المتعارف هو عبارة عن جميع المخلوقات من الجواهر والأعراض. الثّامن: قال البيضاوى عند ذكر العالمين: قيل: عنى به النّاس؛ فإنّ كلّ واحد منهم عالم من حيث إنّه يشمل على نظائر ما فى العالم الأكبر من الجواهر و الأعراض يعلم به الصّانع كما يعلم بما أبدعه فى العالم الكبير؛ و لذلك سوى بين النّظر فيهما و قال تعالى: «و فى أنفسكم أفلا تبصرون» - انتهى.

و أورد عليه صدر المتألّهين بأنّ كون كلّ فرد من أفراد النّاس أو أكثرهم مشتملاً على نظائر ما فى العالم الكبير كلّاً محلّ ارتياب؛ فربّ إنسان لم يتجاوز عن حدود البهيمة إلى درجة أولى الأبواب و لم يبلغ درجة العقل؛ فاشتماله على نظائره محلّ منع و حجاب، و اشتماله على بعض النّظائر غير مختصّ بالإنسان بلارئاب - انتهى.

و يمكن على طريقة العرفان تبعاً لبعض الأعيان أن يجاب بأن تقييد الإنسان بالعالم ممّا أخطأ فيه و ما أصاب؛ لأنّه إن كان مراد القائل بالإنسان الإنسان بما هو إنسان، كما هو الصواب، فلا وقع للتّقصّ بالنّقص الذى لا يشبه بالفرد الأكمل إلّا بالشّكل أو الهيكل و حينئذٍ. فالمراد به خلاصة أفراد بنى آدم عين العالم و النّفس الأوّل و الخاتم و الموجود بوجود أتمّ و أكبر من كلّ عالم فاندفع الحجاب و إن كان مراده مطلق الأفراد فحينئذٍ مراد هذا القائل بالاشتغال فى الباب الاشتغال بالقوّة أو الاحتواء بالفعل و على الأوّل أيضاً اندفع الارتباب؛ إذ كلّ فرد قابل للتّرقى إلى مدارج عالية و الاتّصاف بصفات أولى الألباب، و على الثّانى فقول إطلاق العالم على من لم يرفع عنه النّقاب و حجاب الجهل ليس عند الحذقة المهرة من الحقّ و الصّواب إلّا بالتّكلّف و التّعسف.

التّاسع: القاضى البيضاوى بعد ذلك و تكلم بكلام آخر و قال: إنّ فى ربّ العالمين دليل على أنّ كلّ ممكن كما احتاج إلى المحدث حال الحدوث كذا يفترق إلى المبقى بلا ارتياب حال البقاء؛ بناء على ما مرّ من أنّ التّربية تبليغ الشّئ من المسبّب و الأسباب إلى كماله شيئاً فشيئاً فى قوس الذّهاب و الإياب.

و أورد عليه صدر المتألّهين بأنّ هذا الدّليل كسراب؛ لأنّ كون الأشياء تدريجيّة فى التّربية لا يلزم منه إلّا أنّ وجوده تدريجى فجميع زمان وجوده زمان حدوثه بلا حجاب فالنّامى مثلاً زمان نموه من أوّل نشؤه إلى منتهى الإياب أى كماله المقدارى هو زمان حدوث مقداره الحاصل له من ربّ الأرباب، و كفعل الصّلوة فإنّ زمانه من لدن أوّل الافتتاح باسم الملك الوهاب إلى آخر تسليم الاختتام وقت حدوثها لا بقاء لها لدى أرباب الألباب.

نعم، فيه دليل على أنّ جواهر هذا العالم من المسبّب و الأسباب تدريجى الحصول، سيّالة التّكوّن، متصرّم التّحرك و الذّهاب بحركة جوهرية، و ليس

بقاءها إلا بتجدد الأمثال و الأتراب، فلذا هو تعالى كل يوم هو فى شأن، و قوله: «و هى تمرّ مرّ السحاب» ممّا يمكن التّشبّث به و غير ذلك من آيات الكتاب.

و يمكن أن يجاب بأنّ كلام القاضى فى هذا الباب متفرّع على كون البقاء مغايراً للحدوث كما هو المشتهر بين الأصحاب. فالقول بالحالتين أى البقاء و الحدوث يبطل إيراده بلا ارتياب؛ إذ التّجدّد و الحدوث حيثنّذ فى الكمال لا المستكمل بلا نقاب فافهم فإنّ هذا معركة للعلماء الأطياب.

العاشر: الحمد لله ثمانية أحرف فى الحساب بعدد ما للجنان من الأبواب؛ فبقراءة كلّ حرف يفتح منها باب كما بيّن فى حروف البسملة من دفع العذاب و حيثنّذ فسرّ تقديم البسملة فى الكتاب إنّها تخلية بالمعجمة المقدّمة عند أولى الأبواب على التّحلية بالمهمله بلا اضطراب.

الحادية عشر: أنّه قد تقرّر فى العرف و العادات أنّ تمجيد الشّخص نفسه من القباحات، فكيف حمد نفسه خالق البريّات؟

و الجواب: أنّ الحمد اللاّحق لخالق السّماوات لما كان فوق طوق البشر علّمهم تلك الكمالات لاداء التّكليف، أو نقول: البريّات ليس لهم الاستحقاق للحمد بالذّات بخلاف قاضى الحاجات؛ فإنّ له الاستحقاق الذّاتى، أو نقول: قياس المخبوقات بالخالق فاسد كما أنّ التّكبر من القباحات فى الخلق لإلخالق؛ إذ له الكبرياء كما ورد فى الآيات.

الثّانية عشر: اللّام فى لله إمّا للملك ويسمّى بلام الإضافات، أو للاستحقاق كويل للمطفّفين الوارد فى الآيات، أو الاختصاص كالحصير للمسجد و نحوه من المقالات، أو القدرة كالبلد للسلطان أى هو على الممكنات مستعل و مستول فى الحامديّة و محموديّة الصّفات و كونه بمعنى «من» أو «إلى» من الاحتمالات واقترّب للنّاس أى منهم، و أوحى لها أى إليها من العلامات لأنّه نعمة و ما بكم

من نعمة فمن مجيب الدّعوات، وإلى الله لرجوع المحامد إليه فى النّهايات.

﴿ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾

ما مرّ فى البسملة من الاحتمال فهو فى تلك الفقرة مقيم وإن اختير ما اختير ثمة و التّكرير للتّأكيد و البشارة بقوة الرّجاء من الحكيم العليم أو الرّحمة فى البسملة لتعليل المعبودية و ههنا لتعليل محموديّة الرّبّ الحليم، فوصف الرّحمة عظيم؛ بل أعظم من كلّ وصف كريم كما لا يخفى على الفهيم.

﴿ مَالِكُ يَوْمِ الدِّينِ ﴾.

الكلام ههنا يقع فى مواضع عديدة

الأوّل: قرئ فى مالك عشرة أوجه، وإن كان غير اثنتين منها فى غاية الشّدوذ عند الأصحاب.

فقرأ عاصم و الكسائى و خلف و يعقوب الحضرمى مالك بالألف كما هو المشهور بلارتاب، و الباقر بن بغيره و قرئ بتسكين اللّام و قرئ بلفظ الفعل، و يوماً بالانتصاب و قرئ مالك بالنّصب و ملك كذلك على المدح أو الحالّيّة و مالك بالرفع منوّناً و مضافاً على أنّه خبر مبتدأ محذوف بحسب الإعراب و ملك كذلك. و احتجّ من ذهب إلى مالك بوجه:

أولها: أنّ المالك أزيد فى الإفادة فى هذا الباب؛ إذ يصحّ له إلى كلّ شىء الانتساب بخلاف الملك فإنّه لا يصحّ انتسابه إلّا إلى الثّقلين؛ أى الذين هم أولوا الالباب و إن استدّل بأنّ زيادة المبانى تدلّ على زيادة المعانى فقد أصاب.

وثانيها: أنّ مالك يضاف إلى الملك بضمّ الميم وإلى الملك بكسره بخلاف الملك. وثالثها: أنّ المالك يصحّ له الإضافة و الانتساب إلى الملك و إلى التّصرف بخلاف الملك؛ فإنّ الثّانى لا يستعمل بلا اضطراب.

و رابعها: أنّ تسلّط المالك أقوى فالملكيّة من أقوى الأسباب؛ لأنّ المملوك

لا يقدر على خلع المالك من المالكية بلا حجاب بخلاف الرعية فيمكنهم إخراج الملك من السلطنة فالملك أضعف في هذا الباب.

و خامسها: أن المملوك لا يقدر على شيء أصلاً كما نطق به الكتاب إلا بإذن المالك بخلاف رعية الملك فإنهم يتصرمون في أموالهم بلا إرتياب.

و سادسها: أن رب الأرباب أضاف المالك إلى يوم الدين أى الحساب و قد نفى مالكية الخلق في ذلك اليوم بقوله: ﴿يوم لا تملك نفس﴾^(١) في الكتاب، ولازمه إثبات المالكية في ذلك اليوم لرب الأرباب.

و سابعها: أن الرعية مالكون للأُملاك و الأموال و الأسباب بخلاف المملوك فلأملاك له أصلاً؛ بل ماله مال مولاه بلا نقاب.

و ثامنها: أن المملوك أذل من الرعية فالقهر و الغلبة في المالكية أقوى في المبدأ و المآب.

و تاسعها: أن المملوك إذا مات فلما لكة حق الولاء على الرقاب و أما الملك فليس له حق الولاء بعد فوت الرعايا و الغياب.

و عاشرها: أن المملوك يجب عليه خدمة المالك و تلك على الرعية لا يلزم ولا استحباب.

الحادى عشر: أن لفظ الملك دال على القهر و السياسة و الإرهاب، و المالك على الرأفة و العطفة؛ فالمالك أنسب برحمة رب الأرباب.

الثانى عشر: أن المملوك تابع للمالك فى الإقامة و الذهاب و الإياب و لا كذلك الرعية.

الثالث عشر: المملوك طامع و الملك طامع فالمالك نافع بلارتاب و الأنسب هو المالك النافع بالنسبة إلى توصيف خالق التراب.

الرَّابِع عشر: أَنَّ المالك أَرَجَى لِمَواساته مع المملوك و رِيَمًا لايواسى الملك بلا اضطراب.

الخامس عشر: المالك أحاطة فضله أكثر، فيعطى العاجز وغيره و الملك نظره فى أغلب الأبواب إلى الأقوياء دون العجزة.

السَّادس عشر: المالك أزيد من الملك بحرف بلا حجاب، فتواب قراءته أكثر. السَّابع عشر: أَنَّ مالك فى هذا الباب أفصح من ملك و أسهل فى النطق فالمالك أولى لخلوّه عن الثَّقالة و الاضطراب.

بيان ذلك: أَنَّ ملك يشمل على كسرتين و بعدهما ياء، و ثقله ظاهر عند أولى الأبواب بخلاف مالك فَإِنَّ ذلك الثَّقَل مجبور بخفّة الفتحة قبل الكسرتين بلارتاب. و احتجّ من قرأ ملك بوجوه:

أولها: أَنَّهُ أَدخل فى التَّعْظِيم لِرَبِّ الأرباب.

و ثانيها: أَنَّهُ أنسب بقوله تعالى: «الملك القدّوس» كما هو من آيات الكتاب.

و ثالثها: أَنَّهُ تعالى أطلق الملك فى الكتاب بالنسبة إلى يوم الحساب؛ كقوله تعالى:

«لَمَن الملك اليوم» و قوله: «الملك يومئذ الحَقُّ لِلرَّحْمَن» و غير ذلك من آيات الباب.

و رابعها: أَنَّ يوم الدِّين يناسب الملك؛ إذ يوم الحساب أنسب بما يدلُّ على العقاب.

و خامسها: أَنَّ ملك أنسب بالإضافة إلى يوم كما يقال: ملك العصر و نحوه من نظائر الباب.

و سادسها: أَنَّ المالك لا يستعمل على الإطلاق بخلاف الملك فَإِنَّهُ يطلق بلارتاب.

و سابعها: أَنَّ المالك يطلق على كُلِّ أحد بخلاف الملك فلا يطلق إلَّا إلى الأشراف الأنجاب.

و ثامنها: أَنَّ المالك دالٌّ على الحدوث و الملك على الثَّبوت فهو أنسب بالنسبة إلى العزيز الوهَّاب.

و تاسعها: أَنَّ الملك أشبه بوصفه بالملكيّة بعد الرّبوبيّة كما وقع فى سورة النَّاس فى خاتمة الكتاب فيناسب الفاتحة الخاتمة و هذا من جملة المحسّنات عند الأصحاب.

و عاشرها: أَنَّ ملك قراءة سكنة الحرمين، كما قاله بعض الأترب.

الحادى عشر: أَنَّ الملك عن توجيه وصف المعرفة بما ظاهره التّنكير و الحجاب و إضافة اسم الفاعل إلى الظرف لإجرائه مجرى المفعول به فى الإعراب توسّعاً و المراد مالك الأمور كلّها فى ذلك اليوم أى يوم الحساب و سوغ وصف المعرفة به إرادة المضىّ تنزيلاً لمحقّق الوقوع بلا ارتياب منزلة ما وقع أو إرادة الاستمرار و الثبوتىّ و أمّا قراءة ملك فغنيّة بلا احتجاب عن التوجيه؛ لأنّها من قبيل كريم البلد، كما صرّح به أرباب علم الاعراب.

و أكثر الوجوه من الطّرفين لا يخلو عن وصمة و سمة الخدشة و الاضطراب، بل كثير منها و لاسيّما أدلّة الملك معارض بالأمثال و الأتراب و الفهم السّليم و الذّوق المستقيم كفانا عن مؤونة الإطناب، و التّرجيح مع وجوه المالك مع اشتهاه بين الأصحاب.

الثّانى: قد يتوهّم أَنَّ مالك بدل عن ربّ فيخلص عن التّكلّف عند الإمعان؛ لأنّ محقّقى النّحاة جوّزوا إبدال النّكرة الغير الموصوفة من المعرفة، و هو فى حيّز البطلان و وهم فاسد البنيان؛ لأنّ البدل هو المقصود بالنّسبة و غرض الملك المّان فى هذا البيان أَنَّ الحمد له باعتبار هذه الصّفات لا أنّه للوصف الأخير فى مقام التّبيان.

الثّالث: تخصيص الإضافة بيوم الدّين إمّا للإشارة إلى المعاد كما أنّ سابقه يؤمى إلى المبدأ عند الإمعان، أو لتعظيم المضاف إليه كما بيّن فى كتب المعانى و البيان، أو لأنّ الملك بالضمّ و الملك بالكسر فى الدّنيا حاصلان لبعض أفراد

الإنسان بحسب ظاهر العيان عند من ليس له بصيرة وإمعان، و يزولان و يبطلان و ينسلخ الإنسان عنهما انسلخاً ظاهراً يوم الجزاء و الحسبان و ينفرد سبحانه فى ذلك اليوم انفراداً ظاهراً على كل إنسان.

الرابع: يوم الدين من أسامى القيامة كيوم الحساب و الطامة و الحاقة و الغاشية و القارعة و كل ذلك من مستعملات القرآن و الدين الجزاء كما يقال كما تدين تدان و فى الكشف نسبه إلى الحسن بن عليّ.

الخامس: اعلم أن فى ذكر هذه الصفات - أعنى الربّ و الرحمن و الرحيم و المالك - بعد اسم الذات الدالّ على استجماع الملك المئان صفات الكمال و تنزهه عن سمات القصور و الإمكان و النقصان إشارة إلى أن من يحمده الإنسان و يعظمه إنما يكون ذلك لأحد أمور أربعة: إمّا لكون المحمود المئان كاملاً فى ذاته و صفاته أو منعماً عليهم بالإنعام و الإحسان أو لأنهم يرجون الفوز فى الاستقبال بجميل الإحسان و جليل الامتنان، وإمّا لخوفهم من كمال قدرته و قهره و سطوته فى كل آن؛ فكأنه - جلّ و عزّ - يقول فى القرآن: يا أيّها الإنسان إن كنت تحمد لكمال الذات و الصفات فأنا الإله الكامل السبحان؛ وإن كان للإنعام و الإحسان فأنا ربّ العالمين بالجزم لا الحسبان؛ وإن كان للرّجاء فى مستقبل الأزمان فأنا الرحيم و الرحمن؛ وإن كان للخوف من كمال السّطوة فأنا مالك يوم الدين و الحسبان؛ فالحمد بوجوهه للملك المئان الدّيان.

السادس: اعلم أن المطلب السابق يمكن بوجه آخر من البيان؛ تحريره مع اختلاف و تفاوت فى المعنى و هو أن حمد الملك الحنان إمّا باعتبار اتّصافه بوصف الكمال فى الفضائل أو من الفواضل كان، و إمّا باعتبار فاعليّته للأفاعيل الخيريّة و فعل الخير على أقسام ثلاثة فى الأذهان:

أحدها: خير موجب لكمال و استكمال لغير الفاعل من الأعيان.

و ثانيها: خير إليه في حال الاستكمال دون غيرها من الأحوال و الأزمان.

و ثالثها: خير يختص به بعد الاستكمال.

و لاريب أن الملك الديان يستحق الحمد بجميع الجهات؛ فقوله: الحمد لله إشارة إلى الأول بالإيقان، و قوله: رب العالمين إشارة إلى استحقاقه الحمد بالقسم الثان، و قوله: الرحمن الرحيم، إيماء إلى الثالث، كما أن الأخير يشير إلى الأخير عند الإمعان.

السابع: يحتمل أن يقال: يوم الدين مؤول إلى معنى عام من المعان يشمل العالم الدنيا و الأخرى بأن يكون اليوم مستعاراً لكمال ظهور الملك المنان. فقد ورد في صحاح خبر الأبرار عدم ليل و لانهار في عالم الجنان؛ فالمقصود إن المالكية و السلطنة تظهر في يوم يصير الحق و الدين بالعيان و لا يحصل ذلك إلا عند فناء الشخص و اندكاك جبل الإنية و الإمكان فيصير حينئذ قلب المؤمن الذي هو باب الله مفتوحاً لكمال الإيمان، و الحجاب مرفوعاً و ينادى القلب بنداء: لمن الملك اليوم، الله في كل أن. فيستقر مالك الملوك على سرير قلبه و يشاهد في كل زمان أن الكل لله و من الله و إلى الله.

فيوم الدين في الحقيقة مفاد هذا البيان و قوله: «من مات فقد قامت قيامته» و «موتوا قبل أن تموتوا» إيماء إلى تلك المعان و ذلك لا يختص بزمان دون زمان ظهوره للكل في يوم الجزاء و الحساب دون غيره من الأزمان.

فالفرق بين العوام و أرباب العرفان بعدم التمامية و النقصان، و إلا فليس لغير الله أصلاً سلطان فظهر حينئذ وجه آخر لتخصيص المالكية بيوم الدين فتدبر بالإمعان فإن ذلك من نفائس عرائس العرفان.

الثامن: اعلم أن الله تعالى ذكر في تلك السورة من البدو إلى الختام خمسة أسماء من أسمائه العظام: الله، الرب، الرحمن، الرحيم، المالك و كأن الملك

الْعَلَامَ يَقُولُ لِلْأَنَامِ: خَلَقْتِكَ وَكُنْتَ مِنَ الْأَعْدَامِ ثُمَّ رَبَّيْتِكَ بِأَصْنَافِ الْإِنْعَامِ فَأَنَا الرَّبُّ
ثُمَّ حَصَلَ مِنْكَ الْإِنَامُ فَسُتِرْتَ عَلَيْكَ فَأَنَا الرَّحْمَنُ ثُمَّ تَبَتْ مِنَ الْأَجْرَامِ فَغُفِرَتْ لَكَ
فَأَنَا الرَّحِيمُ ثُمَّ أَجَازِيكَ بِمَا عَمَلْتَ فِي اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ فَأَنَا مَالِكُ يَوْمِ الدِّينِ.

التاسع: قد قَدَّمْنَا الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ لَغَلْبَةِ الْعَفْوِ عَنِ الْأَنَامِ فَنَقُولُ: تَعْقِيبُهَا بِمَالِكِ
يَوْمِ الدِّينِ وَالْوَجْهَ فِي النَّظَامِ أَنْ لَا يَغْتَرَّ الْأَنَامُ بِالرَّحْمَةِ الْغَافِرِ. فَظَهَرَ حِينَئِذٍ بِالْإِبْعَادِ
لَطْفٌ فِي الْمَقَامِ وَنَظِيرُ ذَلِكَ الْبَابِ «غَافِرُ الذَّنْبِ وَ قَابِلُ التَّوْبِ شَدِيدُ الْعِقَابِ».

العاشر: الْمَلِكُ وَالْمَالِكُ جَامِعَانِ لَصِفَاتِ الْكَمَالِ؛ إِذْ هُمَا بَدُونِ الْقُدْرَةِ لَيْسَ
عَلَى الْوَجْهِ التَّامُّ وَالْقُدْرَةُ بَدُونِ... لَا تَتَحَقَّقُ وَلَا تَوُجَدُ وَلَا تَمُكِّنُ بَدُونِ كَلَامٍ وَ هُمَا
بَدُونِ كَوْنِهِ سَمِيعاً وَ بَصِيراً خَارِجَانِ عَنْ طَوْقِ دَرْكِ الْأَفْهَامِ وَ يُلْزِمُهُمَا وَجُوبٌ....

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

قَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِيهِ تَطْوِيلًا فِي الْمَجْلَدِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ وَ أَزَلْتَ الْوَهْمَ وَ
التَّسْوِيلَا وَ رَفَعْتَ الْإِيرَادَاتِ وَ الْأَبَاطِيلَا وَ ذَكَرْتَ مَا خَلَجَ بِالْبَالِ مَدْعَى وَ دَلِيلًا وَ
بَيَّنْتَ الْقَالَ وَ الْقِيلَا وَ حَرَّرْتَ مَا لَمْ أَجِدْ فِي كِتَابِ الْجِيلِ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ زَبَرْتَ نَكَاتَ لَمْ
يَأْتِ أَتٍ مِنْهُ كَثِيرًا وَ لَا قَلِيلًا وَ أَظْهَرْتَ إِعْجَازَهُ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ مَحْمُودًا جَمِيلًا.
وَ تَكْرِيرَ مَا مَرَّ مِمَّا يَصِيرُ بِهِ الْكَلَامُ طَوِيلًا ثَقِيلًا؛ وَلَكِنْ لَمْ أَذْكَرْ اخْتِلَافَ الْقُرَاءِ وَ
لَا أَقَاوِيلَ النَّحَاةِ فِي إِيَّاكَ تَسْهِيلًا وَ لَا أَنْ مَا كَتَبَ الْأَعْرَابُ وَ الْقُرَاءَاتُ يَكُونُ بِهِمَا
كَفِيلًا مَعَ أَنْ غَيْرَ الْقِرَاءَةِ الْمَشْهُورَةِ يَكُونُ شَاذًّا عَلِيلًا.

﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

الْكَلَامُ فِي تِلْكَ الْفَقْرَةِ الشَّرِيفَةِ يَقَعُ فِي الْأُمُورِ:

الأوَّل: الْهَدَايَةُ الْإِرْشَادُ وَ الدَّلَالَةُ بِلَطْفٍ وَ هَذَا هُوَ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ مَوَارِدِ
الاسْتِعْمَالِ وَ الْمُسْتَنَادِ مِنْ كَلَامِ أُنْمَةِ اللَّغَةِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى الْمُتَتَبِّعِ فِي هَذَا
الْمَجَالِ؛ فَإِنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّهَا الدَّلَالَةُ وَ الْإِرْشَادُ، وَ لَمْ يَزِيدُوا عَلَى ذَلِكَ الْمَقَالَ.

و المتأخرون من أهل اللسان اختلفوا حتى تحققت أقوال؛ ف قيل: هي الدلالة الموصولة و قيل: هي الدلالة على الإيصال و قيل بالتفصيل: فان تعدت بالنسبة الى المفعولين بنفس هذه الأفعال، كانت بمعنى الإيصال و لاتسند حينئذٍ الى القادر المتعال كقوله تعالى: «لنهديَنَّهُم سبلنا» و إن تعدت باللام او إلى فإرادة الطريق هي المآل فتسند إلى الله تعالى و إلى القرآن و إلى...

و الحق فيما بين هذه الأقوال هو القول الأول و هو القدر المشترك ذلك بعد ما مر من المقال الأصل الحاكم بالاشتراك المعنوى.

و قد بينّا التحقيق و الاستدلال و نقل الأقوال فى تعليقنا على حاشية التهذيب من تأليف من هو للأفاضل محطّ رحال المولى عبدالله اليزدى على وجه البسط بما لا مزيد عليه لأرباب الكمال.

الثانى: الهداية لاتستعمل فى الشرّ؛ بل مورده الخير فى الاستعمال و أمّا قوله تعالى: «فاهدوهم إلى صراط الجحيم» فنقول فيه على وجه الاحتمال: إنه على سبيل التهكم من قبيل «فبشّروهم بعذاب أليم» بالنسبة إلى أرباب الضلال تنزيلاً للتضاد منزلة التناسب.

و ما قاله العصام من أنّ هذا المقال وارد على الحقيقة من غير تهكم و ذلك لأن أصحاب العقاب و النكال لمّا قطعوا بأنّ لا منزل لهم سوى الجحيم و لا بدّ لهم الدّخول فيها و الإدخال فهداهم ليعرفوا السّبيل حتى يسهل لهم إليها الوصول و الإيصال و يتخلّصوا من تعب الطّريق التى لا بدّ من سلوكها على كلّ حال فهذا المقال فى الشّنع و الفساد كنور النّار الموضوعة على الجبال؛ لأنّ طول الطّريق و تعسّر الوصول إلى الجحيم من أتمّ الرّاحات لهم و أسهل الآمال بالنسبة إلى شدائد المآل. الثالث: اعلم أنّ، اضافة الهداية الى الملك المتعال ممّا لا يحصى مقدارها ولا يقدر انحصارها إلّا أنّها على أربعة أنحاء باستقراء الأفعال:

أولها: الهداية إلى جلب المنافع و دفع المضارّ بإضافة الحواسّ الظاهرة و هى من النّوال و المدارك الباطنة و القوّة العاقلة و إليه يشير قول الله المتعال: «أعطى كلّ شىء خلقه ثمّ هدى»

و ثانيها: نصب الدلائل ليتبيّن الاستدلال بحسب العقل فى الفرق بين الحقّ و الباطل ليسهل التّصحیح و الإبطال و إليه يؤمى قوله تعالى: «و هديناه النّجدين» و ثالثها: الهداية بالإرسال و بعث الأنبياء الأطياب و تنزيل الكتاب ليحصل الاستكمال و إليه يشير قوله تعالى: «و أمّا ثمود فهديناهم».

و رابعها: الهداية إلى الانتقال و السّير إلى حظائر القدس و السّلك إلى مقامات الأنس حتّى يتيسّر الوصول إلى الكمال و ذلك بانطماس آثار التّعلّقات البدنيّة و الاضمحلال، و اندراس الأكدار و جعلها فى معرض الزّوال و الاستغراق فى ملاحظة الكمال و مطالعة أنوار الجلال و الجمال و ذلك يختصّ بالرّسل و الأولياء. الرّابع: أصل الصّراط كما قاله جمع من علماء اللّغة و الأعلام السّراط بالسّين من سراط الطعام إذا ابتلعه.

و الرّاعب قال: سمى بالصّراط على توهم أنّه يبتلع سالكه أو يبتلع السّالك إيّاه فى الانتقال كما فى أكلته المفازة إذا اضمرته و أهلكته أو أكل المفازة إذا قطع الأرض و الجبال و لذلك سمى الطّريق لقماً بفتحتين لأنّه يلتقمهم أو يلتقمونه - انتهى ما عنه من المقال.

و قيل: السّابلة إن ذهبوا من جانبنا إلينا فى الحال بحال من يبتلعه الطّريق و يلتقمه و إذا جاءوا إلينا و أنصفوا بالاستقلال فكأنّهم يبتلعون الطّريق و يلتقمونه و يوافق قول الرّاعب فى المقال، إلّا أنّ التّسمية على قول الرّاعب مطلق و على هذا القول^(١) مقيد بحال دون حال.

(١) أى هذا القول المصدر منه.

ثم بواسطة وجود الطاء المهملة جعل سينه صاداً بالإبدال؛ إذ السين لا يجانس الطاء؛ بل بينهما التباين والمخالفة على نحو الكمال؛ إذ السين يخالف الطاء في خمسة أوصاف: التسفل، والرخاوة عند القال والسكون والهمس والانفتاح، والطاء يتصف بأضدادها في المقال أى القلقلة والاستعلاء والشدة والجهر والإطباق. فكره أرباب المقال أن يجمعوا بين الضدين فى كلمة واحدة وكرهوا أن يتسفل فى المقال بالسين ثم يتصعد بالطاء فى السراط فحصلوا فى الانتقال السين إلى الصاد الذى يناسبه فى المخرج عند التكلم والقال وفى السكون والهمس والصفير وكان مناسباً للطاء فى الاستعلاء والإطباق فحصل الإبدال من السين إلى الصاد لرفع ما فيه من توهم الاستئغال وكذا الحال فى بعض آخر من الكلمات عند جمع السين والطاء فيعمل تلك الأعمال كمسيطر ويسط. وجمع آخر من القراء يطلب زيادة المجانسة بين ما وقع منه الإبدال والمبدل فإلى إشمام الصاد الزاء المعجمة لمشابهة السين فى الصفير وبعض أبدلوا السين بالزائى الخالص.

وحاصل المقال: إن حمزة قرأ بإشمام الصاد، والكسائى بإشمام السين، ويعقوب بالسين وكل ذا على إحدى الروايتين وبعضهم بالسين والمشهور بالصاد وفى كل ما وقع لفظ الصراط جرت فيه تلك الأقوال.

الخامس: وصف الصراط بالمستقيم؛ لأن الخط المستقيم فى الإيصال أقرب خط بين النقطتين ولا يليق بالعبد إلا المستقيم لضعف الحال وأيضاً المستقيم واحد وما سواه فى الاعوجاج وعدم الاعتدال محل الإشكال والمستقيم أبعد من الخوف والوبال والنكال وأقرب إلى الإخلاص بالنسبة إلى القادر المتعال وأيضاً ميل الطباع إلى المستقيم أكثر بلامقال.

السادس: قد يقع الوهم فى الاعضال ويسأل ويقال: كيف يطلب المؤمن الهداية والحال أنه مهدي؟

فهذا السّؤال تحصيل للحاصل. و الانحلال بالنسبة إلى هذا الإشكال وجوه من المقال:

أولها: أن المراد منه صراط المتقدّمين من أكامل الرّجال في تحمّل المشاقّ لأجل مرضات الخلاق المتعال؛ كنوح وأضرابه.

و ثانيها: أن في كلّ خلق من الأخلاق طرفي إفراط و تفريط و اعتدال و الأوّلان مذمومان و الحقّ الصّواب في هذا الباب هو الوسط و الاعتدال فالعارف بعد أن عرف الله بالاستدلال صار مهتدياً؛ لكنّه لا بدّ مع ذلك من تحصيل الملكات و الأخلاق التي في حيّز الاعتدال.

ففي القوّة الشهويّة طرف الإفراط فجور و شرّة، و طرف التّفريط خنود و ذمّها على حدّ الكمال و الوسط و هو على قضيّة العدل و الشرع عفة و هي محمودة لازم الاستعمال.

و في الغضبّيّة طرفاها التّهوّر و الجبن رديان و الوسط و هو في أحيان أهل الحال بالشّجاعة موصوف و مطلوب في القوّة النّفسانيّة.

الجريزه و البله في القوّة المدركة المميّزة بين المنفعة و المضرة مذمومان بلامقال و الوسط و هو الحكمة محمود حسن مطلوب للقادر المتعال؛ فيحصل من اعتدال القوّة الشهويّة الحياء و الرّفق مع الرّجال، و الصّبر و القناعة و الورع عمّا يوجب النّكال، و الحرّيّة و السّخاء بالمال و من توابع السّخاء الكرم و الإيثار و العفو عن الزّلال.

و يلزم من اعتدال قوّة الغضب علوّ الهمة و الحلم و التّواضع لأهل الحال و من توسّط قوّة الذكاء سرعة الفهم و صفاء الدّهن و تحفّظ المعاني و الأقوال و سهولة التّعلم و التّذكر.

ويحصل من توسيط القوى الثلاث الكمال في العدالة و يتبعها الصّداقة والألفة

و الوفاء و صلة الرّحم فى الأحوال و التّوكّل و تعظيم المتعال و تعظيم أمراء دائرة الإرسال و انقياد أوامرهم و نواهيهم.

و ثالثها: أنّ المعرفة تزايد بتزايد الاستدلال؛ فليس من علم بدليل كمن علم بالأدلة. فكلّ موجود يشهر بلسان الحال على كمال ذات المبدع ذى الجمال و الجلال فيسأل العبد زيادة العرفان بزيادة الاستدلال.

و رابعها: أنّ المراد الاهتداء و الاقتداء بأكامل الرّجال بأن يكون معرضاً عمّا سوى الله، مقبلاً بكلّ قلبه على الملك المتعال؛ بحيث لو أمر بذبح ولده لذبحه على أىّ حال.

و خامسها و سادسها: أنّ المراد من الصّراط القرآن أو الاسلام و النّقص بأنّ سائر الشّرائع خلّو عنها مدفوع بأنّ المراد الكلّيات الغير المنسوخة فيهما الثّانية فى كلّ الأديان و قوله: «فبهديهم اقتده» يقوّى هذا الإنحلال.

و سابعها: أنّ المراد التّشبيث على الهداية و عدم الزّوال و هذا مروى عن الآل. و ثامنها: أنّ الهداية الثّواب و الإيصال إلى الطريق الجنّة و يؤيّده «الحمد لله الذى هدانا لهذا».

و تاسعها: الهداية فى الاستقبال أى بالنّسبة إلى بقيّة الأعمار. و عاشرها: أنّ مضمون هذه الفقرة و إن كان حاصلًا، لكن طلب الحاصل فى الدّعاء ليس بمحال؛ لأنّ نفس الدّعاء عبادة فيه الانقطاع إلى الله و يحصل به الامثال. السّابع: إنّما قال: اهدنا بلفظ المتكلّم مع الغير دون اهدنى؛ لأنّ دعوة الرّب متى كان أعمّ، كان إلى الإجابة أقرب، كما تقرّر فى أبواب الأدعية و الطّلب.

و ثانيها: ما ورد عن مفخر العرب: «أدعوا الله بالنّسبة ما عصيتموه بها». فسنل عن كيفية ذلك الطّلب قال: يدعو بعضكم لبعض لأنك ما عصيت بلسانه و كذا العكس. و ثالثها: أنّ حمد الرّب يشمل حمد جميع من... وإياك نعبد يشمل كلّ من عبد

و جَدَّ و تَعَبَ و إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ يشمل طلب الهداية للكُلِّ كما طلب صراط كُلِّ من أنعم عليه الرَّبُّ و تَجَنَّبَ عن صراط من حَقَّ له الغضب و ذلك التَّطَبُّقُ بين مضامين الفقرات فيه مراعاة الأدب، و يقضى الفصحاء فى حسنه العجب.

الثَّامن: فى اختيار لفظ الصَّراط دون الطَّرِيق و السَّبِيل تذكُّر و تذكير و دليل بالنسبة إلى الصَّراط الثَّقِيل و هو الجسر الممدود على جهنَّم سهَّل الله علينا العبور عليه غاية التَّسهيل.

العاشر: قد ورد عن آل رسول ربِّ العالمين إِنَّ الصَّراط أمير المؤمنين و أولاده الأئمَّة المعصومون -عليهم السلام-؛ يعنى إِنَّهم باطن الصَّراط و أفعالهم و أقوالهم كُلُّها صراط مستقيم عند النَّظر المتين لابتدء للمسلمين التَّخَلُّقُ بأخلاقهم و التَّشَبُّه بهم حتَّى يتيسَّر لهم الوصول إلى حَقِّ اليقين جعلنا الله من المتقدِّمين بهم إلى يوم الدِّين و أزال الله دعاوى المبطلين و عَجَّلَ الله فرج القائم الغائب عن عيون المؤمنين و جعلنا من أنصاره بحقِّ محمَّد و آلِهِ أجمعين.

﴿ صراط الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ ﴾

الكلام فى تلك الفقرة يقع فى مواضع:

الأوَّل اعلم أنَّ هذه الفقرة بأجمعها آية واحدة عند من يعدُّ البسملة آية من الفاتحة و هم علمائنا الأخيار و من وافقهم من بقيَّة الأَحبار.

و أمَّا من لا يعدُّ التَّسمية آية منها فهو يعدُّ «صراط الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» آية سادسة بلا إنكار، و ما بعدها سابعة و ذلك لأنَّ أُمَّة الرُّسُول المختار متوافقون على أنَّ الفاتحة سبع آيات؛ فمن نذر قراءة آية منها فى اللَّيْلِ أو النَّهار لا يبرأ عندنا بقراءة صراط الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بلا استنكار كما لا يبرأ عندهم بقراءة البسملة بلا استنكار.

الثَّانى: قرأ حمزة عليهم بضمِّ الهاء و إسكان الميم، و قرأ يعقوب بضمِّ كُلِّ هاء

قبلها ياء ساكنة في التثنية و جمع المذكر و المؤنث، و قرأ الباقون من القراء الأخبار عليهم و أخواتها بالكسر. ثم أهل الحجاز وصلوا الميم بواو و انضمت قبلها أو انكسرت فقالوا: عليهم، و اختلفت الرواية فيه عن نافع، و الباقون يسكنون الميم و هو في حيز الاشتهار؛ و قرئ عليهم و عليهم مكسورة الهاء مضمومة الميم بغير واو و هما ساقطان عن الاعتبار كمضمومة الهاء و الميم بلا بلوغ حد الواو و قرئ صراط من أنعمت و غير المغضوب بالضم، و قرئ و غير الضالين، و لو تعرّضنا لحججهم، خرجنا عن طراز الاختصار.

الثالث: صراط الذين بدل الصراط و فائدته التأكيد لتكرير ذكر المنسوب إليه، و تكرير النسبة بتكرير العامل بلا استتار، فالتأكيد باعتبار ما فيه من التثنية و التكرير و الإشعار بأن الطريق المستقيم بيانه و تفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين الأبرار بالاستقامة و الاستقرار على أبلغ وجه و أكد في الأنظار كما تقول: هل أدلك على أكرم الأخيار و أفضلهم فلان؟ بإبدال فلان، فيكون ذلك أبلغ بلا استتار في وصفه بالكرم و الفضل من قولك: هل أدلك على فلان الأفضل الأكرم؟ لأنك ثبتته في التذكار مجملاً أولاً و مفصلاً ثانياً و أوقعت فلاتاً تفسيراً و إيضاحاً للأكرم الأفضل فجعلته للكرم و الفضل علماً كأنك قلت: من أراد رجلاً جامعاً للخصلتين فعليه بفلان.

الرابع: المراد بالذين أنعمت عليهم، هم الذين وقع عليهم التذكار في قول الملك الجبار: ﴿ أولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين ﴾^(١) و عن بعض الأخبار أن المراد بهم المسلمون؛ فإن نعمة الإسلام رأس جميع نعم الله المنعم الغفار.

و قد ورد في أخبار الأئمة الأطهار من آل الرسول المختار أن المراد بهم شيعة

حيدر الكرّار^(١) - سلام الله عليه مادام الليل و النهار - وهذا هو الأظهر الأقوى فى الاعتبار؛ لأنّ نعمة التّشيع و متابعة سفينة النّجاة أكمل النّعماء بلا استتار، و يشهد به «اليوم اكملت لكم دينكم» بعد نصب الرّسول عليّاً خليفة للملك الجبّار و المطلق من المنعم عليهم إلى الفرد الأكمل ينصرف عند العرف و الاعتبار.

الخامس: اعلم أنّ نعمه - سبحانه - و إن جلّت عن أن يحيط بها نطاق و الانحصار كما قال تعالى: «و إن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها» لكنّها ثمانية أنواع فى دقيق الأنظار إمّا موهبيّ من الملك الغفّار أو كسبيّ و كلّ منهما إمّا أخرويّة أو تحصل فى تلك و كلّ منها إمّا روحانيّ أو جسمانيّ.

فالذّنيويّ الرّوحانيّ كإفاضة العقل و الفهم من الفيّاض المختار، و الجسمانيّ كخلق الأعضاء على ما ظهر فى الأبصار، و الذّنيويّ الكسبيّ الرّوحانيّ كتحلية النّفس بأخلاق الأخيار، و الجسمانيّ كتزيين البدن بالهيئات المطبوعة فى موضع السرّ و الجهار، و الأخرويّ الموهبيّ الرّوحانيّ كغفران الغفور الغفّار ذنب من لم يتب فى هذه الدّار، و الجسمانيّ كالعسل و اللّبن الجارين فى الجنّة فى الأنهار، و الأخرويّ الكسبيّ الرّوحانيّ كمغفرة ذنب التّائب فى تلك الدّار، و الجسمانيّ كالمستلذّات الجسمانيّة المستجلبة بفعل الطّاعات آناء اللّيل و أطراف النّهار.

و المراد ههنا الأربعة و ما يكون وسيلة إلى نيلها من الأوّل بلا استتار.

السّادس: الغضب ثوران النّفس لإرادة الانتقام و النّفس هو الدّم و الثّوران الهيجان و إذا أسند إلى الملك الجبّار فهو باعتبار الغاية كالرحمة و قد مرّ فيه التّذكّار، و الضّلال هو العدول عن الطّريق السّويّ و لو خطأ.

و قد اشتهر تفسير المغضوب عليهم باليهود، و الضّالّين بالنّصارى و هو عند أرباب التّفسير فى حيّز الاشتهار و قد فسّر الأوّل بعض الأحبار بالعصاة فى

الفروع، و الصّالّين بالمخالفين فى الاعتقادات المنجية عن النّار؛ فإنّ المنعم عليه من وفقّ للجمع بين العلم بالأحكام الاعتقاديّة والعمل بشريعة المصطفى المختار فالمقابل له من اختلّ قوّته أى العاقلة والعاملة بلا استتار.

السّابع: لفظة غير إمّا بدل من الموصول أو صفة له؛ إمّا مبنية كما هو أوفق عند دقيق الأنظار أو مقيدة وكيف كانت فتوغّلها فى النّكارة والاستتار مع تعرّف الموصوف محوج إلى إخراج أحدهما عن موضوعه المختار إمّا بجعل غير بالإضافة إلى ذى الضّدّ الواحد قريبة من المعرفة كما عليه المراد أو بجعل الموصول مقصوداً به جماعة لأبغيانهم؛ فيجرى فى الأنظار مجرى المعرّف باللام الجنسيّة إذا أريد به فرد غير معيّن عند الأخبار.

ولفظة «لا» تفيد تأكيد النّفى الواقع قبلها مع التّصريح بشموله كلّاً من المتعاطفين بلا عثار. وسوّغ مجيئها هنا تضمّن غير المغايرة والنّفى معاً؛ فإنّ لفظ غير عند العلماء الأحرار وضع للمغايرة، وهى تلازم النّفى عند جليل الأفكار. وقد يراد بها اثبات المغايرة كما فى الآية فيكون فى المعيار إثباتاً متضمناً للنّفى فيجوز تأكيده بلا عثار، وقد يراد بها النّفى كقولك: أنا غير ضارب الأبرار؛ أى لست ضارباً لهم لا أنى مغاير لشخص ضارب لهم فيكون نفيّاً صريحاً بلا اختلاط الأغيار وحيثنّ يكون الإضافة بمنزلة العدم فى الاعتبار فيجوز تقديم معمول المضاف إليه على المضاف كأننا زيداً غير ضارب فى النهار كما جاز أننا زيداً لا ضارب، وإن لم يجز أننا زيداً مثل ضارب لا متناع وقوع المعمول فى مكان يمتنع وقوع العامل فيه. فافهم فإنّه من دقيق الأنظار.

الثامن: قد ورد فى الآثار وأخبار الأئمة الأخيار من آل النّبى المختار: «إنّ الله عبداً يغضب لغضبهم، ويرضى لرضاهم، ويأسف لأسفهم» - الحديث.
وحاصله: أنّ الله ينسب غضبهم إلى ذات الملك الجبار، وهكذا بقية الأحوال

و الآثار، و هم مختلف الملائكة الأبرار، و بهم يمطر الأمطار، و يستشفى فى الأعصار و هم آل محمد المختار، الأئمة المعصومون الأبرار و الأطهار - عليهم الصلوة و السلام مادام الليل و النهار - فغضبهم غضب الملك الغفار، و غضب الله غضبهم بلاعثار؛ لأنهم محال مشيئة الله.

و حيثئذ نقول فى مقام التأويل بمقتضى هذا الدليل، أى الحديث الجليل: إن المغضوب عليهم من صار مغضوباً و مبغوضاً للأئمة الأخيار بنصب حقوقهم و موارثهم الثابتة من الرسول المختار و مناصبهم التى لهم بجعل الملك الجبار؛ فكل من لم يقبل ولايتهم، و اشتد فى الإنكار، و أصر فى إنكارهم غاية الإصرار، فهم من المغضوب عليهم بلاعثار.

التاسع: اعلم أن الله - سبحانه - عدل عن إسناد الغضب إلى نفسه و لم يقل: غضبت عليهم، مع التصريح بإسناد عدله إليه تشييداً و تسديداً و تأكيداً لمعالم العفو و رحمة الغفور الغفار و تأسيساً و تأصيلاً لمباني الجود و الكرم فى الأسرار و الجهار حتى كأن الصادر عنه هو الإنعام لا غيره من الآثار، و أن الغضب صادر عن غير الملك القهار.

و على هذا النمط من التصريح فى جانب رحمة الملك الغفار و التعريض فى جانب العقاب بالعذاب و النار جرى فى حيز الاصداز قوله تعالى: ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم و لئن كفرتم إن عذابي لشديد﴾^(١) فلم يقل: لأعذبنكم، مع أنه مقتضى الاعتبار بقرينة المقابلة فإن ذلك حيثئذ هو المعيار.

و كذلك الحال فى أغلب الآيات المتضمنة لذكر العفو و العقوبة بالنار؛ فإنك تجدها ظاهرة فى ترجيح مغفرة الغفار و على هذا الاعتبار جرى قوله تعالى: ﴿يغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء و كان الله غفوراً رحيماً﴾ فإن ظاهر المقابلة

وكان الله غفوراً معذباً كما لا يخفى على أولى الأبصار، فعدل سبحانه عن ذلك إلى تكرير الرحمة في مقام التذكُّار، ترجيحاً لجانبها؛ وكما في قوله تعالى: «غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطَّول» حيث وحدَّ صفة انتقام الملك القهار وجعلها محفوفة بنعوت العفو ومغفرة الغفَّار.

العاشر: عن علي بن إبراهيم بن هاشم القميّ وهو من الأثبات الثقات الأخيار، عن كاشف الأسرار والحقائق جعفر بن محمد الصادق - عليهما السلام مادامت الشهور والاعوام والليل والنهار - أنَّ المغضوب عليهم النَّصَاب الشُّكَّاك والضَّالِّين الذين لا يعرفون الإمام^(١).

وهذا الخبر لما أسنَّاه في المقام الثامن مؤيِّد ومؤكِّد ومسدِّد بلاغبار؛ لكن مامراً استنباطاً بحسب الأصول والقواعد الأبكار وما نحن فيه تأويل بالخصوص. فتذكَّر التَّدْكَار.

خاتمة في أمور تتعلق بمجموع سورة الفاتحة وفيها أبحاث:

الأوَّل: اعلم أنَّ المقصد الأقصى والباب الأقصى والمطلب الأسنى من الكتاب المسطور وإنزاله أولاً على أشرف أهل الدَّهْور وثانياً على أُمَّته الذين هم خير الأمم في العصور، هو هداية الخلق وإرشادهم وتكميلهم إلى المبدأ الغفور وسياقتهم على أتم وجه وأشرفه إلى دار الكرامة والسُّرور، وذلك إنَّما يحصل بتزيين نفوسهم بضياء النور أى الحكمة والمعرفة، وتجريدها عن رِقِّ الطَّبيعة الشَّهْويَّة والغضبيَّة والوهميَّة الَّتِي هِيَ مداخل الشَّيْطان الكفور في باطن الإنسان واشتمال القرآن على جميع هذا الشَّأن في غاية الظَّهور؛ إذ هو حوى من الحكمة والمعرفة على لطائفها ولبابها بلاستور، ومن الشَّريعة والطَّريقة على عظامها وأصولها الَّتِي لم توجد في كتب الجمهور.

وهذه السورة حوت ما انتشرت و تناثرت فى آيات القرآن و ما فى سورها مسطور و لابد أن يكون النبى الذى أنزل الله عليه تلك الأمور أشرف السفراء و خاتمهم و أفضلهم بلاستور و لابد أن يكون زمان الوحي بها و مكانه أعلى الأمكنة و أسعد الأزمنة من الأيام و الشهور؛ فلا بد أن يكون ذلك فى ليلة المعراج و خواتيم سورة البقرة على هذا المنهاج المسطور.

و حاصل الدّعوة و الرّسالة سبعة أمور يشتمل عليها خواتيم سورة البقرة بلاستور؛ أربعة منها متعلّقة بأسراء المبدأ الشّكور و هى معرفة الرّبوبيّة أى معرفة الله و ملائكته و ما أنزل من الرّبور و رسله؛ فقال خالق الظلمة و النور: «آمن الرّسول بما أنزل إليه من ربه و المؤمنون كلّ آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله» واثنان منها يتعلّق بالوسط، و هو مقام المرور و منهاج العبور: أحدهما مبدأ العبوديّة «و قالوا سمعنا و أطعنا»، و الثّانى كمال ذلك المتقدّم المزبور و هو الالتجاء إلى الرّب الشّكور و طلب غفران الملك الغفور و واحد يتعلّق بالمعاد و هو الذّهاب إلى الملك الجواد و هو مقام السّلام و السّرور و دار الحور و القصور «و إليك المصير».

و هذه السّورة سور لتلك الأمور السّبعة. فقلوه: «بسم الله الرّحمن الرّحيم» مشتمل على توحيد الذات و الصفات فى النّظر الجليل و قوله: «الحمد لله ربّ العالمين» يدلّ على توحيد الأفعال على الوجه الجميل و هى قسمان: عالم الأمر و فيه الملائكة، و عالم الخلق و أصله و صفوه النّبى النّبيل و من يتلوه ممّن كان ولايته فى مقام التّكميل، و قوله: الحمد لله، فيه لعالم التّحميد و التّقديس و التّسبيح مقيل، و فيه الملائكة المسبحون بحمد الله الملك الجليل، و قوله: ربّ العالمين، إلى زبدة أرباب العرفان و هو النّبى و الولّى و من هو هاد و دليل، و قوله: الرّحمن الرّحيم أى رحمن الدّنيا و رحيم الآخرة، إيماء على نحو التّبجيل إلى أهل الرّحمة

الالهية في كلا العالمين و هم الملائكة و الرسل؛ الَّذِينَ هم قواد السبيل، و قوله: «مالك يوم الدين» إشارة إلى المعاد و اليوم الطويل و رجوع الكلّ إلى الملك الجميل لأنّه غاية الغايات، و قوله: إِيَّاكَ نعبد و إِيَّاكَ نستعين، لتبيين كيفية العبوديّة و التذليل بهتذيب الأخلاق و تصفية الباطن و طلب الالتجاء إلى الله في سير السبيل، و قوله: اهدنا الصراط المستقيم، إشارة إلى العلم بكلماته و آياته الشافية للعليل، و قوله: صراط الَّذِينَ أنعمت عليهم، إشارة إلى أشرف ما ورد في التنزيل و هو القرآن الذي يروى الغليل.

و يتفرّع على تلك المراتب السبعة سبع مقامات في المكالمات الحقيقية مع الله في التضرّع و الدّعاء:

أولها: الذّكر و هو بضاعة الصّواب و السّداد. ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(١) فضدّ النسيان هو الذّكر الموجب للرّشاد، ﴿و اذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾^(٢)، و هذا الذّكر إنّما يدخل في مقام الانوجاد بقوله: بسم الله الرّحمن الرّحيم. و ثانيها: ﴿رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا﴾ و رفع الإصرار و المشقّة في الحمل يوجب الحمد لله أبد الآبَاد.

و ثالثها: ﴿رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا﴾ و ذلك إشارة إلى كمال رحمته بالنسبة إلى كلّ أحد من الآحاد. الرّحمن الرّحيم.

و رابعها: ﴿وَ اعْفُ عَنَّا﴾ لأنّك أنت مالك يوم المعاد و مالك القضاء و الفصل و الحكم على العباد. مالك يوم الدين.

خامسها: و اغفر لنا؛ لأنّا إلّجانا بكلّيتنا إليك و توكلنا عليك في كلّ شيء يراد إِيَّاكَ نعبد و إِيَّاكَ نستعين.

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الكهف: ٢٤.

وسادسها: ﴿وارحمنا﴾؛ لأننا طلبنا الهداية والسداد منك يا خالق العباد. إهدنا الصراط المستقيم.

وسابعها: ﴿أنت مولانا فانصرنا على [القوم] الكافرين﴾.^(١)

فهذه المراتب ذكرها الرسول في المعراج ففاض أثر المصدر على المظهر، فعبر عنها الله تعالى بسورة الفاتحة. فمن قرأها في صلوته، سعدت هذه الأنوار من المظهر إلى المصدر، ولذا ورد: إن الصلوة معراج المؤمن.

الثاني: أعلم أن سورة الفاتحة تشتمل كل ما يفتقر إليه العباد في المبدأ والوسط والمعاد. فقوله: الحمد لله، إيماء إلى إثبات الصانع التام الخلى عن الانداد؛ لأنه رب العالمين وخالق الأضداد. الرحمن الرحيم الذي شمل إحسانه قبل الموت وعنده وبعده ما لرحمته من نفاذ. مالك يوم الدين يدل على أنه لا بد من يوم المعاد ليتصف المظلوم من الظالم العاد، ويتميز المسيء من المحسن في العباد وإلى ههنا تمت معرفة الربوبية.

فقوله: إياك نعبد، إيماء إلى معرفة الوسط أعني العبادة والرشد ولا يمكن الاسترشاد إلا بإعانة ولي الرشد فقال: وإياك نستعين.

وأما الهدى الصراط، إيماء إلى طريقة الاستسعاد في الأقوال والآثار المتفرعة على العمل الذي هو العماد.

وقوله: صراط الذين أنعمت عليهم، دليل على أن متابعة أصحاب الحق والكمال مما لا بد منه في الاصعاد إلى درجة الاستسعاد.

وقوله: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، إشارة إلى أن التجنب عن موافقة أصحاب البدع والاهواء المتوغلة في الفساد كل بضاعة في الاعتماد؛ إذ كل قرين بمقارنه يقتدى والجمر يوضع في الرماد.

الثالث فى نظم هذه السّورة و ترتيبها: اعلم أنّ العاقل السّالك مسالك السّداد إذا أمعن النّظر فى عالم الإيجاد، و تأمّل فى الأسباب و المسبّبات و الاستعداد، رأى العالم سلسلة مريوطة بعضها ببعض فى نهاية الاستعداد، و عرف إنعام الله على العباد، لاجرم ابتداء بالبسملة تيمناً و تبرّكاً و استفتاحاً باسم الملك الجواد؛ و لمّا اعترف بالنّعم اشتغل فى مقام الشّكر لوجوه الحمدله سلوكاً لمسلك الرّشاد؛ و لمّا رأى نعمة الوجود فى مقام الشّمول ببراهين العقول التى بها الاعتماد، قال: ربّ العالمين.

و لمّا رأى ثانياً بعد الإيجاد عموم فضله للمربوبين فى البلاد و شمول رزقه للمرزوقين من العباد، قال: الرّحمن.

و لمّا رأى تقصيرهم فى الاجتهاد فى شكر الملك الجواد و تفریطهم فى العبادة و أنّه يتجاوز عنهم بالغفران و لا يؤاخذهم عاجلاً بالعصيان و لا يسلبهم نعمه بالكفران مع اعتيادهم بالكفران فى مقام الإثم بالازدياد، قال: الرّحيم.

و لمّا رأى التّباعى و الفساد و الظّلم بين العباد، علم بعدله تحقّق المعاد فى يوم التّناد، و أنّه لبالمرصاد، فقال: مالك يوم الدّين.

و إذا عرف تلك الجملة فكأنّه شهد خالق العباد، فعدّل من الغياب - أى خطاب ربّ الأرباب -، و علم أنّ لا معبود سواه، و لا يستعان بمنّ عداه فى كلّ باب، فقال: إياك نعبد و إياك نستعين؛ ثمّ علم أنّه على نهج الرّشاد و قد حصل له الرّشاد، فسئل توفيق الإدامة و الاستعداد للدّوام فى العمل و الاعتقاد، فقال: اهدنا الصّراط المستقيم؛ و هذا لفظ أقيم مقام التّعميم فيشمل معرفة الأحكام و التّوفيق لإقامة شرايع الإسلام و الاقتداء بمنّ أوجب الملك العلّام طاعته على الأنام.

فإذا علم ذلك، علم أنّ له تعالى حججاً، فسأله أن يلحقه بهم فى الاصعاد إلى الاسعاد، و أن يعصمه عمّن خالفهم، و سلك مسلك التّباعد و العناد، فلعنه ربّ

العباد، و جعلهم من أصحاب الشّمال و الوبال و العقاب و النّكال و الطّرد عن الرّحمة الرّحيميّة يوم المعاد، فقال: صراط الّذين أنعمت عليهم - إلى آخر السّورة. الرّابع: فضل فاتحة الكتاب أكثر من أن يذكر و أبسط من أن يسطر و أجلى من أن يحرّز و كفى منقبتها أنّها مجمع جوامع العلوم على الوجه المقرّر.

و فى الخبر عن أفضل البشر: أنّ أمّ الكتاب أفضل السّور و هى الشفاء من كلّ داء إلّا السّام^(١)؛ و هو الموت كما فى اللّغة يذكر.

و عن الصّادق (عليه السّلام) فى الأثر: أنّه لو قرئت الحمد على ميّت سبعين مرّة ثم ردتّ فيه الرّوح، ما كان عجبا^(٢).

و فى الكافى عن الباقر - عليه السّلام -: من لم يبرئه الحمد، لم يبرئه شىء^(٣).

و فى الخبر: إنّها من كنوز العرش^(٤) و منه يفتح أبواب العلوم لمن تدبّر؛ إذ العرش فى الأخبار عن العلم يعبر كما لا يخفى على من استقرأ فى الأثر.

(١) انظر: بحار الانوار ٩٢ / ٢٦١ و ٢٣٤.

(٢) الكافى ٢ / ٦٢٣.

(٣) الكافى ٢ / ٦٢٦.

(٤) بحار الانوار ١٦ / ٩٢.

سورة البقرة

مدنيّة إلا آية منها و هو قوله تعالى: «و اتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله» - الآية.
فإنّها نزلت بمعنى فى حجّة الوداع.
عدد آياتها مائتان وست و ثمانون فى العدد الكوفى، و قيل: خمس و ثمانون،
و قيل: سبع و ثمانون.

بسم الله الرحمن الرحيم

الم، آية فى الكوفى و اختلف أرباب التفسير فى مفاد حروف مفتتح السور على
أقوال. ف قيل: إنّ فواتح السور أسمائها، و قيل: المراد بها الدلالة على أسماء الله
المتعال؛ ف قوله: الم، أنا الله أعلم و المراد أنا الله أعلم وأرى.
و قيل: الألف يدلّ على اسم الله ذى الجلال و اللام يدلّ على جبرئيل، والميم
على محمّد؛ و قيل: إنّها أسماء للقرآن العال. و قيل: إنّها أقسام أقسم الله بها و هى
من أسمائه؛ و قيل: إنّ المراد بها الآجال أى مدّة بقاء هذه الأمة؛ و قيل: المراد
حروف التهجّى اكتفى بها عن باقيها فى المقال، و قيل: إنّها تسكيت للكفّار
وأرباب الضلال؛ لأنّ الكفّار كانوا تواصلوا فيما بينهم أن لا يستمعوا لهذا القرآن
وأن يلفخوا فيه من المقال؛ فربّما صفقوا و نحو ذلك من الأفعال، كما قال تعالى

حاكياً عن ذلك القال: «لاتسمعوا لهذا القرآن و ألغوا فيه» فأنزل الله هذه الحروف حتى إذا سمعوا شيئاً غريباً استمعوا له و حصل لهم الأشتغال بالفكر فيقع القرآن و يكون سبباً للإيصال إلى درك منافعهم في الحال و المال.

و قيل بغير تلك الأقوال و لا يعبأ بهذه الأقوال إلا إذا أقيم على طبقها الاستدلال و لم أقف عليه على وجه يطمئن به البال فلا بدّ لتحقيق الحال من الرجوع إلى أهل البيت - عليهم سلام الله الملك المتعال - فإنهم لا يفترون عن القرآن في حال من الأحوال إلى يوم المعاد و المآل.

ففي معاني الصدوق، عن صادق الآل ما حاصله: إنّ الم هو حرف اسم الله الأعظم المقطّع في القرآن، الذي يؤلفه النبي و الإمام فإذا دعا به أجيب.^(١) و هذا الخبر دالّ على أنّ تلك الحروف لا يفهمها غير النبي و الآل؛ لأنها رموز و كنوز من الأسرار، و قوله: «و ما يعلم تأويله»، عليه دالّ.

و العياشي عن أبي لبيد المخزومي قال: إنّ أبا جعفر - عليه السلام - قال ما حاصله: يا ابالبيد، إنّهُ يملك من ولد العباس - إلى أن قال: يا ابالبيد، إنّ لى في حروف القرآن المقطّعة لعلماً جماً. و الحديث طويل مذكور في الصافي و هو في غاية الإعضال.

و في تفسير الإمام العسكري - عليه السلام - ما نصّه: اى يا محمّد هذا الكتاب الذى انزلته عليك هو الحروف المقطّعة التى منها ألف، لام، ميم و هو بلغتكم و حروف هجائكم، فأتوا بمثله إن كنتم صادقين.^(٢)

و عن عليّ رئيس الآل أنّه قال: لكلّ كتاب صفوة و صفوة هذا الكتاب حروف التهجي.^(٣)

(١) معاني الاخبار / ٢٣.

(٢) بحار الانوار ٨٨ / ٩.

(٣) تفسير الامام ٦٢ / ٦٢.

و يمكن أن يستنبط من هذا الخبر من العلم نهراً؛ بل يمكن أن يستفيد الحبر الحاذق منه بجرأً وهو أن علوم الأولين تكون فى الحروف المقطعة مسطوراً؛ فإن صفو الشئ خالصته، كما يكون فى كتب اللّغة مذكوراً و الكتاب يحتوى على جميع العلوم و خلاصة الشئ يشتمله على وجه أشرف؛ ففواتح السّور تشتمل على جميع العلوم بنحو الطّف.

و السّرّ فيه على وجه لا يكون مستوراً أن جميع الموجودات الظاهرة من المجرّد و المادّيّة كلّيّة و جزئيّة مسببة عن الأسماء العظام الإلهيّة. علمت أن تلك الحروف مادة الأسماء العظام و تراكيب الكلام و العلم بالسبب يلازم العلم بالمسبّب بلا كلام و حقيقة الكلمة التامة و النسخة الجامعة حقيقة الإنسان الكامل، و نفس الإنسان مع البدن و أجزائه و مشاعره شئ فيه جميع ما فى عالم الكبير حاصل من الأفلاك و العناصر و البسائط و المركّبات كما بيّنه الأعلام. فالتّنفّس مالم تنزل عن التّجرّد و الصّفاء و لم تمل إلى عالم الحسّ و الأجسام، لم تتصرّف فى الأبدان و لم تصدر عنه الأفاعيل بالعيان، فهى قبل تعلّقها بالبدن عقل بلا إيهام و نسبته إلى حالة التعلّق نسبة السّماء إلى الأرض و بعد التّنزل يصدر منها الأفاعيل و لاسيّما التّكلّم بالكلام.

فكما أن لله الملك العلام كلمات صادرة عنه بلامادّة و مدّة أعنى الوجودات المخصوصة، فكذلك النّفس بفتح العين و الهواء المنبعث من قلب النّفس الإنسانيّة، فما لم يمرر بمخرج من المخارج، لم يحصل حرف و أن ذات هذا الهواء كلّ الحروف؛ و لكن بعد المرور كلّ حرف بالتّعين و التّميّز موصوف؛ فيكون منازل الحروف ثمانية و عشرين كما أن منازل الكواكب فى الكرسى كذلك.

و من الأخبار ما رواه إسحاق الثعلبى من العامّة فى تفسيره مسنداً إلى الإمام الثامن قال: سئل جعفر الصادق - عليه السلام - عن تفسير الم، فقال ما حاصله: إن

فى الألف ستّ صفات من صفات الملك العلام: الابتداء، فإنّه تعالى ابتدأ جميع الخلق من النفوس والعقول والأجسام، والألف ابتداء الحروف فى الكلام؛ والاستواء، فهو عادل غير جائر على الأنام، والألف مستوي انحراف فيه بلا إبهام؛ والانفراد، فالله فرد فى الانفراد تامّ والألف فرد واتصال الخلق بالله وهو لا يتصل به والخلق إليه يحتاج، والله غنى عنهم بلا كلام وكذلك الألف لا يتصل بالحروف وكلّ حرف بالاتصال به موصوف وهو منقطع من غيره كما هو مسلم معروف، والله بائن فى جميع صفاته لكلّ ما دخل فى الوجود من صقع الأعدام، ومعناه من الألفة فكما أنّها سبب ألفة الخلق، كذلك الألف سبب تألف الحروف وهو سبب ألفتها بل الحروف هى من الألف بعد التأمل التامّ.

ثمّ العجب إنّّه تعالى أورد فى هذه الفواتح أربعة عشر اسماً هى نصف أسامى حروف الكلام ان كان عددها ثمانية وعشرين بإخراج اللام ألف من المقام فى تسع وعشرين سورة بعدد الحروف إذا جعل اللام ألف منها فى مقام التمام مشتملة على إنصاف أنواعها.

فمن المهموسة وهى ما يضعف الاعتماد التام على مخرجه و يجمعها «ستشحك خصفه» نصفها بلا انثلام وهو الحاء والهاء والسين والصاد والكاف. ومن المجهورة نصفها التام وهى ما يقوى ويشع الاعتماد على مخرجه حين الكلام؛ فيمنع جرى النفس مع تحرّكه فلا يخرج إلا بصوت قوى من الجهر وهو الإعلان والإعلام، يجمعها «لن يقطع امرء».

ومن الشديدة أى ما ينحصر جرى الصوت عند مخرجه المجموعة فى «أجدت طبقك» نصفها التام، يجمعها «اقلّك»

ومن الرخوة عشرة يجمعها «خمس على نصرة».

ومن المطبقة والمصطلح عليه فيها عند الإعلام ما ينطبق فيها اللسان على

الحنك الأعلى فينحصر الصّوت حينئذٍ بين اللسان و ما حاذاه من الحنك الأعلى والمطبق إنّما هو اللسان و الحنك. أمّا الحرف فهو المطبق عنده فحذف عنده للاختصار في الكلام كما أنّ المشترك فيه يطلق عليه المشترك في ألسنة الأنعام وهي الضّاد و الطّاء و الضّاد و الطّاء و المورد غير المنقوطة.

و من البواقي المفتحة نصفها و هي «ألحقنى معسكره».

و من القلقلة و هي حروف تضطرب عند خروجها؛ أى ما يضمّ إليها من الشّدة في الوقف ضغط تامّ، بحيث يمنع خروج الصّوت في الكلام، و يجمعها «قد طبع»، نصفها الأقلّ لقلّتها أى لمّا لم يكن لها نصف صحيح عند أرباب الأفهام لم يكن إلّا أخذ الأقلّ و الأكثر، فرجّح الأقلّ إشعاراً بقلّتها، و المطبقة و إن قلّت أيضاً إلّا أنّ لها نصفاً صحيحاً.

و من اللَّيْتين أى الواو و الياء، الياء؛ لأنها أقلّ ثقلًا في ألسنة الأنعام، و أمّا أألف اللَّيْنة فمقلّبة منهما.

و من المستعلية و هي التّى يتصعّد الصّوت بها في الحنك الأعلى و هي سبعة: القاف و الضّاد و الطّاء و الخاء و الغين و الضّاد و الطّاء، نصفها الأقلّ.

ثمّ إنّ ذكرها مفردة و ثنائية و ثلاثية و رباعية و خماسية إيداناً بأنّ المتحدّى به، أى الآيات العظام، مركّب من كلماتهم التّى يتعاورون بها في اللَّيالي و الأيّام؛ أصولها كلمات مفردة و مركّبة من حرفين فصاعداً إلى الخمسة.

و ذكر ثلاث مفردات في ثلاث سور و هي ص و ق و ن؛ لأنها توجد في الثلاثة من أقسام الاسم نحو الكاف الاسميّة و اللّام الموصولة، و الفعل نحو ق و ل، و الحرف كحروف القسم و نحوها، و أربع ثنائيات طه طس يس حم؛ لأنها تكون في الحرف بلا حذف كبل، و في الفعل بحذف كقل، و في الاسم بحذف كيد، و بغير حذف كمن، في تسع سور لوقوعها في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة أوجه:

فتح الأول و ضمّه و كسره، ففي الاسماء من و اذ و ذو، و في الأفعال قل و بع و خف، و في الحروف لن و من و مذ، و ثلاث ثلاثيات لمجيئها في الأقسام الثلاثة في ثلاث عشرة سورة تنبيهاً على أصول الأبنية المستعملة ثلاثة عشر، للأسماء عشرة و ثلاثة للأفعال و رباعيتين و خماسيتين تنبيهاً على أن لكل منها أصلاً و ملحقاً و لو ذكرنا للمزايا الحرفية لطال الكلام طولاً يخرج عن طور المقام.

و أما إعراب الم، فإن جعلتها أسماء السور أو القرآن أو أسماء الله الملك العلام كما عن أمير المؤمنين - عليه السلام - يا كهيعص، كان لها حظاً من الإعراب بلا كلام؛ أما الرفع على الابتداء أو الخبر، أو النصب بتقدير فعل القسم في المقام على طريقة «الله لأفعلن» بالنصب أو غير القسم كأذكر، أو الجرّ على إضمار حرف القسم و يتأتى الإعراب لفظاً و الحكاية بالنطق بها مع سكون حرف به التمام و ذلك فيما كانت مفردة أو موازنة لمفرد كَحَمَ فأنها كهابيل و يتعين الحكاية لا غير فيما عدا ذلك و إن أبقيتها على معانيها الثابتة في العرف العام؛ فإن قدّرت بالمؤلف من هذه الحروف، كان في حيّز الرفع بالابتداء أو الخبر على ما مرّ، و إن جعلتها مقسماً بها يكون كلّ كلمة منها كالألف من الم و الحاء من حم منصوباً أو مجروراً على اللغتين في الله لأفعلن، و تكون جملة قسمية بالفعل المقدّر له، و إن جعلتها أبعاض كلمات أو أصواتاً أى زوائد لمشاركتها إياها في عدم الدلالة على المعنى، كانت منزلة منزلة حروف التنبيه و لم يكن لها محلّ من الإعراب كالجمل المبثثة و المفردات المحدودة و هذا نهاية الكلام في المقام.

﴿ ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ﴾

الكلام في تلك الآية المباركة يقع في مقامات:

الأول: ذلك اسم مبهم يشار به إلى البعيد في الزمان أو المكان؛ فإن كان إشارة إلى ما في اللوح عن التّغير و النّقصان أو إلى القرآن باعتبار كونه في اللوح

المحفوظ كما قال فى القرآن: وإنه فى أم الكتاب، سواء كان الم اسماً للقرآن أو مقسماً به أو السورة به والتذكير باعتبار كونها بعض الفرقان أو باعتبار تذكير الخبر أى الكتاب فإنه خبره أو صفته الذى هو هو فحينئذ يكون إشارة إلى البعيد كما هو أصل وضعه المحكم البنيان.

و أما إذا جعل إشارة إلى الم وأول بالمؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن الموجود بأيدينا الآن، ففى الإشارة إلى القريب الحاضر بما يشاربه إلى البعيد الغائب عن الإنسان فلا بد من التوجيه فى مقام البيان وقد يذكر وجوه:

أحدها: أنه وقعت الإشارة إلى الم سبق التكلم به والتبيان وقد مضى وتقصى والمقتضى فى حكم المتباعد عند أرباب الأذهان.

وثانيها: أنه لما وصل من المرسل إلى المرسل، وقع فى حد البعد عن مرسل الملك المنان.

و ثالثها: أن القرآن وإن كان حاضراً عند الإنسان، نظراً إلى ظاهره و صورته؛ لكنه غائب نظراً إلى الأسرار المودعة فيه والمعان، لاشتماله على علوم عظيمة الشأن وحكم كثيرة يتعسر اطلاع الإنسان عليها، بل يتعذر فى هذه النشأة، فيجوز أن يكون مشار إليه كالغائب البعيد بحسب الزمان والمكان.

ورابعها: أن الله تعالى وعد رسوله عند بعثه أن ينزل عليه الفرقان وهو أخبر أمته به، ويؤيده قوله: «إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً» فى سورة المزمل، وهى إنما نزلت عند ابتداء المبعث وصار هذا الوعد البعيد فأشار إلى ذلك بذلك.

وخامسها: أن الملك المنان خاطب بنى إسرائيل فى هذه السورة القويمه البنيان؛ لأن سورة البقرة مدنية كما صرح به العلماء المشار إليهم بالبنان، وأكثرها احتجاج وبرهان على اليهود العنود بالجهود بالعيان، وقد كانت بنو إسرائيل أخبرهم موسى وعيسى إن الله الحنان يرسل محمداً فى آخر الزمان وينزل عليه

كتاباً هو القرآن فقال الله الديان: ذلك الكتاب أى الذى أخبر به الأنبياء فى سالف الأوان أن الله سينزله على النبى المبعوث من ولد اسماعيل فى آخر الزمان.

و سادسها: ما قاله الأصم من أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض بالعيان، فنزلت قبل البقرة سور كثيرة و هى كلها نزل بمكة ممّا فيه برهان على التوحيد و المعاد و علم النفس و إثبات النبوة و أحوال الملائكة و الجان و علم السماء و العالم فقولوه ذلك، إشارة إلى تلك السور و الآيات البعيدة بحسب الزمان و المكان، و قد يسمّى بعض القرآن بالقرآن و هذا هو نهاية التبيان.

الثانى: الكتاب كالخطاب مصدر سمى به المفعول عند أرباب اللسان، كالخلق بمعنى المخلوق، و العدل بمعنى العادل و ذلك لإفادة المبالغة فى المعان، هكذا قاله جماعة من الأعيان.

و فى دعوى المبالغة فى المقام تأمل غنى عن البيان؛ إذ لاثمرة فى ادعاء كونه نفس الكتابة عند الإمعان إلا أن يقال: كونه حقيقةً بالكتابة صار كآته هى أو أن القرآن لما كان فى أعلى مراتب المجموعيّة للمعان صار كآته عين الجمع فى الحسبان أو أنه لا يدخل فى قيد الكتابة إلا ماله خطر و شأن عند الإنسان، فكونه عين الكتابة أدخل فى شأنه عند الأذهان.

و قيل: فعال بنى للمفعول كاللباس و الحساب، و لا يبعد فى الحكم باطراده دعوى فقدان، و أصل الكتّب الجمع و منه الكتيبة للجند لانضمام بعضهم إلى بعض فى الحركة و الإسكان؛ فالمراد بالكتاب المخطوط بالفعل، ثم أطلق على نفس العبارة المنتظمة قبل أن يكتب، من قبيل تسمية الشيء باسم ما يؤول إليه، كذا قالوا.

و قد يقال عليهم: إنه إذا كان الأمر كذلك فلا حاجة فى إطلاق الكتاب على العبارة إلى ارتكاب التجوّز المذكور؛ لأنّ للعبارة أيضاً اجتماعاً بالوجدان؛ و قد

يدفع بأن الكتب بمعنى أمر مهجور، و المشهور هو الكتب بمعنى الخط المسطور، و الظاهر اشتقاق المشهور من مثله، و للتأمل في هذا الوجه مكان. و الأحسن أن يقال: دعوى اجتماع العبارة و الألفاظ التي هي غير قارة الذات غير مسموعة بظاهر عند أرباب الأذهان؛ و ليعلم أن الكتيبة عند أرباب اللسان الجيش، إذالم تكن أقل من المائة و لأكثر من الألف، على ما صرح به بعض الأعيان. الثالث: ذلك في موضع رفع من وجوه: أولها: كونه خبراً عن الم.

و ثانيها: أن يكون مبتدأ و الكتاب خبره، أى ذلك هو الكتاب الكامل؛ كأن ما عداه في حيز النقصان و إنه هو الذى يستأهل أن يسمّى كتاباً كما تقول: هو الرجل؛ أى الكامل فى الرجولية، و هو شائع عند أهل اللسان. و ثالثها: أن يكون مبتدأ و الكتاب صفة له أو بدل أو عطف بيان، و لاريب فيه جملة فى موضع الخبر.

و رابعها: أن يكون مبتدأ و خبره هدى، و يكون لاريب فيه فى موضع الحال، و العامل معنى الإشارة.

و خامسها: أن يكون لاريب فيه و هدى جميعاً خبراً بعد خبر، كهذا حلو حامض أى مَزَّ و جمع فيه الطعمان.

و سادسها: أنه خبر مبتدأ محذوف؛ أى هذا ذلك الكتاب، و على هذا الوجه أو على أنه مبتدأ و الخبر لاريب أو على أنه خبر الم أو على أن الكتاب خبره كان هدى حالاً أى هادياً للمتقين، و العامل معنى الإشارة أو الاستقرار الذى يتعلّق به فيه.

و أمّا قوله: هدى، فيجوز رفعه من ثلاثة أوجه غير الوجه الذى مَرَّ من كونه خبراً عن ذلك:

أحدها: أنه مبتدأ و الخبر فيه و تضمّر للاريب خبراً أى لاريب فيه فيه هدى أو

تجعل فيه المذكور خبراً للاربيب المزبور و تضرمر خبر هدى على النحو المسطور.
 الثانى: كونه خبراً عن الم على قول من جعله إسماً للسورة.
 الثالث: كونه خبر مبتدأ محذوف؛ أى هو هدى.

الرابع: يمكن أن يقال بحسب قواعد المعانى والبيان و لطائف البلاغة و دقائق المعان: إن تلك الآية أربع جمل متناسقة متعاقبة، و ارتباطها إما بأن يظهر فوائد الثوانى فى الأوائل بأن تكون مؤكّدات لها، أو فوائد الأوائل فى الثوانى بأن تكون نتائج لها فتقرّر اللاحقة منها السابقة فلا مجال للوصل و العاطف لكمال الاتصال؛ فالجملة دلّت على أنّ المتحدّى به أى القرآن هو المؤلف من جنس ما يركّبون منه المقال، و ذلك الكتاب جملة ثانية تقرّر جهة التحدّى بأنّه الكتاب المنعوت بغاية الكمال و عدم اعتراء النقصان، ثمّ سجّل على كماله بنفى الرّيب فيه؛ لأنّه لا كمال أعلى من الكمال الثابت لما هو فى حيّز الحقّ و الإيقان، و قوله: هدى جملة رابعة يؤكّد كونه حقّاً لا يحوم الشكّ حوله بأنّه هدى لمن كان من المتّقين فى صقع الإيمان أو يستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل المدلول فى مقام البيان فالفصل لكمال الاتصال و اما عدم ربط النتيجة بالفاء على ما هو المتداول فى المقال لعدم تعلّق القصد بالاستدلال بل الاخبار بكلّ جملة بالاستقلال فإنّه أدخل فى جزالة المقال كما لا يخفى على أرباب الأذهان.

و بيان هذا الإجمال أنّه لما نبّه أولاً على إعجاز المتحدّى به من حيث أنّه من جنس كلامهم و قد عجزوا عن معارضته استنتج منه أنّه الكتاب البالغ حدّ الكمال، و استلزم ذلك أن لا يتشبّه الرّيب بأطرافه؛ إذ ما يعتريه الشبهة فى غاية النقصان و ما كان كذلك كان لامحالة هدى للمتّقين من أرباب الإيقان.

و فى كلّ واحدة منها نكتة ذات جزالة: ففي الأوّل حذف المبتدأ و الرّمز إلى إعجاز الكتاب، فالحذف مع تعليل إعجازه بأنّه كمال البلاغة؛ و فى الثانية فخامة

التعريف بإفادته الحصر فى البيان؛ و فى الثالثة تأخير الظرف أى فيه حذراً عن إيهام ما هو فى حيز البطلان من إيهام وجود الزيب فى بواقي الكتب المنزلة من الملك المَنَّان و فى الرابعة حذف مسند إليه و التوصيف بالمصدر المبالغة فى المعان و إيراد المصدر منكراً للتعظيم و تخصيصه بالمتقين باعتبار غاية الهدى و ثمرته ثم فى الجمل الأربع لطف الاستبعا الذى هو من محسنات المعانى والبيان، و هو فى البديع أن يمدح بشيء يستتبع المدح بشيء آخر؛ فكونه من جنس حروفهم مع إعجازه يستتبع كونه من عند الله بلاريب، و كونه كذلك يفيد كونه هدى لأرباب الإيقان، و كونه هدى للمتقين يستتبع مدائح أخرى.

ثم إن ههنا حسناً آخر و هو أن الحرفين الأخيرين فى ذلك صدراً فى الكلمة الثانية أى الكتاب و هو نظير بعض أقسام الجناس الناقص؛ و لذا اختار الكتاب على الكتب أو أن اختياره بواسطة أن زيادة المباني تدل على زيادة المعانى.

الخامس: الزيب الشك أو أسوؤه بلا اريتاب، و التقوى أصله وقوى؛ قلبت الواو تاء كالتراث و سائر الأضراب و هو من الوقاية، و الاتقاء الحجز بين الشئين فهو فرط الحفظ سواء كان فى الأمر الأجل أو العاجل، لكن وقوعه شرعاً فى معرض المدح حصّه بمن اتقى عما يضرّه يوم الحساب.

و له مراتب ثلاث:

أولها: التوقى عن العذاب بالتبرى عن الشرك و الجحود لرب الأرباب و عليه يحمل قوله تعالى: ﴿و أَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾^(١).

و ثانيها: الاجتناب عن جميع الآثام و هو المعنى بقوله تعالى: ﴿و لو أن أهل القرى آمنوا و اتَّقَوْا﴾^(٢).

(١) الفتح: ٢٦.

(٢) الاعراف: ٩٦.

و ثالثها: أن ينزه عما يشتغل سرّه عن خالق التراب و يتبتّل إليه بشرائره في كلّ باب و هو مفاد قول الملك الوهاب: ﴿ وَ اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ﴾^(١).

السادس: المشهور الوقف على فيه؛ و عن نافع و عاصم الوقف على لاريب بتقدير لاريب فيه فيه هدى، و لعلّ الأوّل أولى؛ لأنّ كون نفس الكتاب هدى أولى من أن يكون فيه هدى وافق لقوله: «نور و هدى».

السابع: المراد بقوله تعالى: لاريب فيه أنّه ليس قابلاً للارتباب؛ إذ عن وجوه إعجازه كشف النقاب و ليس اكملته في حيز الحجاب لا أن لايريب فيه أحد لكثرة المرتاب، و هذا ليس فيه احتجاب.

الثامن: الوجه في تقييد الهدى بالمتّقين مع عموم هدايته للنّاس أجمعين إمّا باعتبار الغاية فإنّ ثمرة الهداية للمتّقين لاغير، و إمّا باعتبار مجاز المشاركة كمن قتل قتيلاً، فإنّه من هذا الباب.

التاسع: أنّ تقييد الهداية بالمتّقين تحصيل الحاصل، فكيف يرضى بتقييد الهداية بالمتّقين العاقل؟

و الجواب: أنّ المراد استمرار الهداية كما مرّ في اهدنا الصّراط المستقيم، أو أنّ المراد ازدياد مراتب التّقوى أى هو المفيد للتّقوى الكامل. و ممّا مرّ في المقام الثامن أيضاً يظهر أنّ هذا السّؤال باطل؛ إذ هو باعتبار المشاركة ملاحظة الغاية زائل أو نقول: إنّ المتّقى مهتد بنفس ذلك الهدى و التّقوى لا يهدى ثانياً كما أنّ الوجود موجود بنفس الوجود القائم به حين كونه موجوداً، و تحصيل الحاصل بنفس ذلك التّحصيل غير مستحيل و إنّما المحال تحصيل الحاصل بتحصيل آخر و إيجاد الموجود بوجود آخر.

و ممّا ذكر يظهر الجواب عن سؤال آخر و هو أنّ كون الشّيء هدى و دليلاً

لا يختلف بشيء دون شيء، فلائى شيء جعل القرآن هدى للمتقين؟

العاشر: الهدى مصدر على وزن فعل كالسرى والبكا. قيل: معناه الدلالة و قال بعض الأصحاب: بل الدلالة الموصولة.

و قد بسطنا الكلام فيه فى تعليقاتى المسمّاة بدقائق الّليب على حاشية المولى عبدالله على منطق التّهذيب بحيث فاق على كتب الأتراب فى هذا الباب.

و قال صاحب الكشف: هو الدلالة الموصولة على البغية و استدّل عليه بوجوه ثلاثة: بوقوع الضلالة فى مقابلة فى محكم الكتاب. قال الله الملك الوهاب: «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى». و قال: «لعلى هدى أو فى ضلال مبين». و بأنّه يقال فى ألسنة أرباب الآداب: مهديّ فى موضع المدح كمهتدى و لو لم يكن من شرطه الإيصال، لم يكن الوصف بالمهديّ مدحاً لأحد؛ لاحتمال أنّه هدى فلم يهتد؛ و بأن اهتدى مطاوع هدى و لا يجوز أن يكون المطاوع من أى باب على خلاف أصله ككسرتة فانكسر. و أجاب عن أدلّته الفاضل الجلجباب المولى صدر: أمّا عن الأوّل، فبأنّ الفرق بين الهدى و الإهتداء ظاهر بلا حجاب؛ فمقابل الهدى الإضلال لا الضلال، و عن الثانى، فبأنّ المتنتفع بالهدى يسمّى مهديّاً عند أرباب الآداب؛ لأنّ الوسيلة اذا لم يفض إلى مطلب الطّلاب كانت نازلة منزلة المعدوم، و عن الثالث بالنقص فى كثير من أمثلة الباب كالايتمار بآئنه مطاوع الأمر كأمرته فأتمر، و ليس من شرط الأمر عند أصحاب الألباب حصول الايتمار، و بالمعارضة بقولك: هديته فلم يهتد. انتهى ما قاله من الجواب و أجوبته فى حيّز الاضمحلال و الاضطراب.

أمّا الأوّل، فبأنّ صاحب الكشف لم يقل بأنّ الهدى و الاهتداء واحد؛ إذ الفرق بينهما ممّا ليس فيه حجاب، بل مراده أنّ الاهتداء لا ينفك عن الهدى بقرينة هذه الآية من الكتاب؛ إذ بغير التّلازم لا يستقيم أمر التّقابل.

و أمّا ما قاله من أنّ مقابل الهدى الإضلال لا الضلال فما أصاب؛ لأنّه إن أراد أنّ الضلال فى تلك الآية بمعنى الإضلال فهذا ليس بصواب؛ إذ بطلانه بديهى عند الطّلاب، وإن أراد أنّ الإضلال يستعمل فى مقابل الهدى أيضاً فهو كلام آخر لمدخلية له بكلام صاحب الكشف.

و أمّا الثانى من الجواب فهو ليس بجواب؛ لأنّه مؤيد لكلام الكشف بـلا ارباب. و أمّا الثالث، فالتقص و المعارضة و إن صحّا، لكن ذلك ليس من آداب الأفاضل الأطياب؛ بل ديدنهم فى الجواب الحلّ و رفع الحجاب و الجلباب. و الحقّ فساد كلام الكشف بشرائره.

أمّا دليله الأوّل، فلاّنه إن أراد أنّ الهداية بمعنى الدلالة الموصولة فى كلّ باب و لم يستعمل فى الإراءة فى ألسنة الأصحاب ففيه أنّ الدليل أخصّ من المدعى بلا عياب؛ إذ الاستعمال فى الموضع الخاص لا يدفع الرّتاب؛ وإن أراد أنّ استعمالها فى الموصل فما ثبت عند أرباب الآداب، فهو صحيح و لا ينافى ما قاله القول الآخر فى هذا الباب.

والحاصل: أنّ الاستعمال فى معنى لا يدلّ على الحقيقة ولا على المجاز بـلا ارباب. و أمّا دليله الثانى، فمثله كسرّاب يحسبه الظمّان ماء إذا وقع فى بوتقة العطش والاضطراب؛ إذ المهدىّ مشتقّ لا يدلّ بحسب المادّة إلّا على معنى ما عنه اشتقّ وإليه الأيباب؛ فإن كان المشتقّ منه بمعنى الإراءة فهو كذلك و إن كان بمعنى الدلالة الموصلة فهو أيضاً بمعناها كما هو الصّواب، و أمّا وقوعه فى مقام المدح، فهو قرينة على إرادة الموصلة بـلا رتاب، و ما فقدت فيه القرينة هو مصبّ نزاع العلماء الأطياب.

و أمّا دليله الثالث فجوابه التّقضى ما قاله صدر العارفين فى الجواب، و الحلّى أنّ الأفعال على قسمين: أحدهما أنّه ما لم يصل أثر الفاعل إلى المنفعل، لم يصحّ

استعمال ذلك الفعل فى ذلك الباب؛ مثل مثال الكسر، فما لم يتكسر الكوز لا يقال كسرتة، بلا ارتياب، و ثانيهما أن التأثير لامدخل له فى ذلك؛ كالأمر و الايتمار، فيقال: أمرته فلم يأتمر، و الهدى من قبيل الثانى لا الأول فلايتم استدلاله فى هذا الباب.

الحادى عشر: ربّما يتوهّم أن القرآن كيف يكون كلّ هدى مع وجود المجمل والمتشابه فيه كثيراً، و لو دلالة العقل تميّز المحكم عن المتشابه للنّاس و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً؛ فيكون الهدى هو العقل لا القرآن و هذا ظاهر لمن كان بصيراً. و الجواب: أن المتشابه يبيّن إمّا بنور العقل الذى نور بالقرآن تنويراً و إمّا بالمبين من الآيات الأخر؛ فالقرآن حينئذٍ كلّ هدى فسئل به خبيراً.

و قد يتوهّم ثان و هو أن كلّما يتوقّف عليه حجّة الكتاب لم يكن الكتاب هدى فيه بلا ارتياب، فاستحال كونه هدى فى معرفة الملك الوهاب و صفاته و معرفة النبى المستطاب و المعاد و نحوه من الأبواب مع أنّها من أشرف العلوم. و الجواب: أن كمال تلك المعارف لا يحصل إلّا بالكتاب، و ما يتوقّف عليه حجّة القرآن أصل الاعتقاد بالله على وجه يحكم به أوائل العقول من العوالم و أرباب الألباب، و قد يحصل بمجرد التقليد أيضاً؛ فالإيمان الحقيقى الكامل ليس بحاصل إلّا للمتّوّر بنور الكتاب.

الثانى عشر: روى العياشى عن الصادق - عليه السّلام - قال: كتاب على لارب فيه، و روى هذا الراوى أيضاً عنه عليه السّلام: «المتّقون شيعتنا»^(١).

و فى الصّافى أن إضافة الكتاب إلى على بيانيّة؛ يعنى أن ذلك إشارة إلى على و الكتاب نفسه، و المعنى أن ذلك الكتاب الذى هو على لا مرية فيه؛ إذ كمالاته محسوسة، و فضائله منصوصة؛ نصّ عليها الله و رسوله، و إطلاق الكتاب على

الإنسان فى عرف أهل الله شائع. قال (عليه السّلام) فى الدّيون:

و أنت الكتاب المبين الذى بأحرفه يظهر المضر

و عن الصادق (عليه السّلام): إنّ الصّورة الإنسانيّة هى أكبر حجج الله على خلقه و هى الكتاب الذى كتبه بيده - الحديث. و يؤيده ما ورد عنه عليه السّلام أنّه قال: أنا كلام الله النّاطق، و عن بعض جعل الإضافة لاميّة أى الكتاب الذى كتبه علىّ هو الكتاب الذى لاربي فيه.

و أقول: يمكن كون الكتاب بمعنى الفرض كما فى كتب عليكم الصّيام أى فرض ولاية علىّ لاربي فيه أو فرض علىّ أى حقّه من الخلافة لاربي فيه، و يؤيده الحديث الآخر من أنّ المراد بالمتّقين شيعة علىّ - عليه السّلام -

﴿ الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصّلاة و ممّا رزقناهم ينفقون ﴾ و الذين يؤمنون بما أنزل إليك و ما أنزل من قبلك و بالآخرة هم يوقنون ﴿

قد مرّ منّا ما وصل إلينا من لباب تفسير الآيتين على النّحو التّمام و ذكرنا اشتمالها على العلوم الحقّة الحقيقيّة لدى التّعقّب التّامّ فى المجلّد الأوّل من هذا التّفسير مع طرح القشور و الرّوائد من الكلام.

و لعمري كفى التّعبير بالغيب لأرباب الافهام فى معرفة الملك العلّام؛ فإنّ الغيب ما غاب عن حواسّ الأنام، و التّعبير بالمصدر لإفادة المبالغة و كمال الغيبوبة كما لا يخفى على الأعلام؛ فلزم ذلك كونه عالماً للزوم عدم الغواشى و الحجب المخلّة بالمرام، و كونه قادراً و مريداً و مدركاً و صادقاً فى الكلام، و لزم عدم الرّؤية و الجسميّة و التّركيب و عدم الحضور فى الأفهام و الأوّهام و نحو ذلك من مقاصد العقائد المستطرة فى علم الكلام؛ بل حوت تلك الكلمة الشّريفة على معارف لم يسقط من الأقلام.

و قد روى أصحابنا الإماميّة عن الأئمّة السّادة الكرام - سلام الله عليهم مدى

الأعوام :- أن المراد بالغيب غيبة الإمام القائم المهدي بن الحسن العسكري - عليهم السلام - وهو أيضاً من أفراد الغيب على ما حققنا في هذا المقام.

﴿ أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ﴾

الكلام في تنميق المرام يتم برسم مقامات:

الأول في إعراب أولئك، و حاصل الكلام فيه على ما صرح به جمع من الأخبار إن الموصول الأول - أي الذين يؤمنون بالغيب - إن كان في الأنظار مفصلاً عن المتقين فهو مبتدأ بلا عثار، أولئك مع ما عطف عليه في حيز الإخبار. وإن كان الموصول الأول مع ما عطف عليه موصولاً فهو مبتدأ بلا انكار، و قوله: على هدى، مما وقع به الإخبار، و الجملة استئناف بلاغبار.

الثاني في سبب التعبير باسم الإشارة دون الاسم: اعلم أن التعبير باسم الإشارة في أمثال العبارة تكون عند الأنظار كإعادة الموصوف بصفاته؛ فيكون الاستئناف بإعادة الصفة أحسن و أبلغ في الاعتبار؛ لانطوائها على بيان الموجب.

و تلخيصه و بتقرير آخر حق اسم الإشارة أن يشار به إلى محسوس مشاهد للأبصار أو منزل منزلته في التميز و الافتراق عن الأغيار، و لما كانت الصفات المجراة على المتقين الأخيار مميزة لهم غاية التميز عن الأشرار و جاعلة لهم كأنهم حاضرون عند المشافهين الخيار فمقتضى الحال وضع اسم الإشارة بدل الضمير في هذا المضمار، إشارة إليهم من حيث أنهم موصوفون بهذه الصفات الجياد الثابتة للأبرار، كأنه قيل: أولئك المتميزون بتلك الأوصاف على هدى من الخالق الجبار.

الثالث في مفاد كلمة على: اعلم أن كلمة على في هذا المضمار استعارة تبعية كما صرح به جهابذة من جماهير الأعلام و الأخبار شبه تمسك اليقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركبه في التمكن و الاستقرار، فاستعير له الحرف الموضوع

للاستعلاء فى الأنظار، و مناظرة سَيد الجرجان و سعد التَّفْتَازان فى غاية الاشتها، ذكرها السَيد فى حاشية المطوّل فى مقام التّذكّار، و أوماً إليه فى حاشية الكشّاف على نحو الاختصار.

الرّابع فى سبب تنكير «هدى» مع أنّ مقتضى الظّاهر التّعريف لتقدّمه فى الآية الأولى و وجه ذلك إفادة التّعظيم عند أرباب الاعتبار؛ أى لا يبلغ كنهه و نهايته و لا يقدر قدره و لا يعرف له معيار و مقدار.

و يمكن وجه ثان و هو عدم سبق الذّهن إلى غير ما سبق فى التّذكّار؛ إذ لا تعدّد فى الهدى، و لا هدى إلّا هدى الله الملك القهار، فلم يأت به معرّفاً باللام مراعاة للاختصار.

و قد يثلث الوجوه و الأسرار فى ترجيح التّعريف بالاختيار و يقال: يحتمل أن يكون النّكارة للأفراد؛ أى إنّهم مع إيمانهم بما أنزل إليك أيّها النّبي المختار، و ما أنزل من قبلك إلى الأنبياء الكبار على هدى واحد من الله الملك الجبار؛ لأنّه لا هدى إلّا هدى ما أنزل إليك؛ لأنّه نسخ ما قبلك بكتابك الحاوى للأسرار و العلوم من البدو إلى السّرار، و لا يخفى بعده فى الأنظار.

الخامس فى سبب التّقييد بقوله «من ربّهم»: التّقييد بذلك تأكيد التّعظيم الحاصل باسم الإشارة، و الإشارة إلى أنّ كلّ خير و هدى فمن الله القادر المختار؛ إمّا لأنّه فعله و إمّا لأنّه عرفيّ له بالدّلالة عليه و الإثابة على الأفعال الخيار، و على هذا يجوز أن يقال: الإيمان هداية من الله الغفار؛ و إن كان من أفعال العباد بلا إنكار. السّادس فى سبب توسيط العاطف بين الإشارتين: اعلم أنّ توسيط العاطف بين الصّفات بناء على تنزيل تغاير المفهومات و الصّفات و إن كانت متّحدة بالذّات منزلة التّغاير فى الذّات بحسب الاعتبار و إثبات الفلاح و إثبات الهداية شيئان متغايران فى الأنظار بخلاف قوله: «أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون»،

فترك العطف للتذكّار؛ لأنّ التّشبيه بالبهايم والتّسجيل بالغفلة شيء واحد بلاغبار. والجملة الثّانية مؤكّدة للأولى ومقرّرة لها عند أرباب الانظار.

ولو قيل: إنّ إثبات الغفلة كما أنّه لازم لمفهوم التّشبيه بالأنعام كذلك الفلاح في العقبي والسّرار لازم لإثبات الهداية في هذه الدّار، والحكم بالغيريّة في الأوّل، والعينيّة في الثّاني تحكّم عند أولى الأبصار؛ كيف و تغاير مفهومي هم كالأنعام هم الغافلون كالشمس في رابعة النّهار وإن اتّحدا في الغرض وهو إثبات الغفلة لهؤلاء الأشرار، واتّحاد الغرض من كلامين لا يوجب وحدة المفهومين بلاعثار. قلنا: إنّ الوضع اللّغوي والمفهوم العرفي قد يتغايران عند الأحبار؛ فإذا قلنا: ليس في البلد أحسن من زيد، فإنّه مفهومه عرفاً بلا إنكار زيادة حسنه على سائر من في البلد ونفى مساويه من الأغيار؛ بخلاف مفهومه اللّغوي. فإنّه لا ينفي المساوي في هذا المضمار، ونحو هذا الكلام جار في قوله تعالى: «لا يحبّ كلّ مختال فخور».

و إذا ثبت أنّ العرف هو المعيار فنقول: إنّ المفهومين فيما نحن فيه متغايران لغة وعرفاً وجوداً بلا إنكار، وكلّ منهما مقصود برأسه وبذاته مطلوب الإثبات والاستقرار؛ بخلاف أولئك كالأنعام والغافلون؛ فإنّ مفهوميهما متغايران لغة لاحتساب العرف والاعتبار، فإنّ المقصود إثبات الغفلة للأشرار.

و أيضاً أولئك هم المفلحون يفيد الانحصار؛ أي المتّقون هم المفلحون في دار القرار، ولا فلاح لغير الأخيار؛ بخلاف إثبات الغفلة، فليس الغرض نفيها عن غير الكفّار.

السّابع: في تكرير اسم الإشارة في هذا الباب وجوه موروثه من أرباب الأئمة والألباب:

الأوّل: أنّه نبّه بأنّ اتّصافهم بتلك الصّفات يقتضى كلّ واحدة من الأثرتين

بلا رتياب: أثره الفلاح، و أثره الهدى، و أن كل واحد منهما للطَّالِب كافي في تميزهم عن غيرهم من الاتراب.

و وجه التنبيه: أن في ذلك ترتب الحكم على الوصف بلا رتاب المشعر بالعلية لدى الأصحاب، فتكرّر العلة يشعر بتعدد المعلول على مذاق أصحاب الباب، ولو لم يحصل التكرير في هذه الكلمة من الكتاب لربما فهم أن مقتضى الوصف هو الاستبذاد بمجموع الوصفين؛ و أنهما النصاب لابل كل واحد منهما؛ و أن امتيازهم إنما هو بمجموعهما لا بواحد منهما مع أن الامتياز بكل واحد منهما هو المرجع و المآب.

الثاني: أن في تكرير إشارة الله سبحانه تنويهاً بقدر هؤلاء الأطياب و الأعلاء^(١) بشأنهم في هذا الباب.

الثالث: أن في التكرير تنصيهاً من الحكيم الخبير على أن «هم» الضمير ضمير فصل بلا نكير و هو المستحسن في عبارات العرب و الاعراب.

الرابع: جعل أولئك الثانية إشارة إلى المتقين الموصوفين بكونهم على هدى من رب الأرياب، و جعل فلاحهم مرتباً على تلك الهداية المترتبة على الأوصاف السابقة في هذا الباب؛ فلا تكرير إلا بحسب اللفظ دون المعنى، كما لا يخفى على أولى الألباب.

الثامن: ذكر القاضي و غيره من مفسري الكتاب أن لضمير الفصل في هذا الخطاب ثلاث فوائد: أولها: الدلالة على أن ما بعده خبر لما قبله لصفة بلا احتجاب؛ لأنه إنما يتوسط بين المبتدأ و خبره بلا عياب، و ثانيها: تأكيد النسبة بزيادة الربط المعهود بين أرياب الإعراب، و ثالثها: قصر المسند على المسند إليه كما هو ديدن الأصحاب. هذا لب ما ذكره الأترب في هذا الباب.

والأخير من الوجوه لا يخلو من الخلل والاضطراب؛ لأنه يخالف ما صرح به المحققون من علماء المعاني والبيان والآداب من أنه إنما يفيد القصر إذا لم يكن الخبر معزفاً بلام الجنس وإلا فالقصر من تعريف المسند بلارتباب، فهو حينئذٍ لمجرد التأكيد إلا أن يجعل اللام في المفلحون للعهد أو أن مختاره خلاف ما هو المشهور بين الأصحاب أو أن غرضه فوائد الفصل في الجملة وإن لم تحصل بأجمعها في هذا الخطاب.

ويمكن أيضاً أن يجاب: أن إفادة القصر في الباب من وجهين: الإتيان بالضمير في البين، و تعريف الخبر بلامين، ولا يخفى أن هذا ليس بعيداً عن الصواب. التاسع: اللام في المفلحون إما لتعريف الجنس أو أنه للعهد الخارجى بين المتكلم ومن توجه إليه الخطاب، وعلى الثاني قد يراد حصر الجنس في المسند إليه في هذا الباب؛ كما في زيد هو الشجاع أى لا يعتد بشجاعة غيره من الأتراب، كأنها ليست شجاعة عند أولى الألباب.

وقد يراد أن المسند إليه عين جنس الخبر الذى تم به الخطاب ويتحد به لا أنه مفهوم مغاير للمبتدأ مقصور عليه فى الانتساب كما فى هو البطل لا أنه مفهوم المحامى أى مرجع الضمير وماله إليه المآب متحد مع جنس البطل مغاير له. هذا هو الكلام بلا إطناب.

العاشر: المفلح بالحاء وكذا الجيم الفائز بما هو المطلوب والمآب؛ كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر فهو بالمطلوب أصاب. وهذا التركيب وما يشاركه فى الفاء والعين نحو فلق و فلذ و فلى يدل على الشق والفتح عند أرباب اللغة والآداب؛ كما أن نفق وما شاركه فى الفاء والعين كتفد و نفذ و نحوها دال على الخروج والذهاب.

الحادى عشر: قد وردت رواية فيها بشارة عن إمام المؤمنين، باقر علوم الأولين

و الآخرين، محمد بن علي بن الحسين - عليهم سلام الله رب العالمين - أنه قال سيد المرسلين - صلى الله عليه و آله المعصومين - ما حاصله: «إِنَّ عَلِيًّا وَ شِيعَتَهُ هُمُ الْفَائِزُونَ».

و تأويل المفلحون بهذا تأويل حقيق دقيق منطبق مع قواعد التأويل التي قرّرها في المجلّد الأول من هذا التفسير المتين. فقد سطرنا في هذا الطريق أن مطلقات الكتاب المبين تنصرف إلى الأفراد الكاملة عند أفلاذ أكباد خاتم النبيين، و رثة علوم الكتاب المستبين، و ذكرنا من أمثلته أن الإنسان و حملها الإنسان و لارب أن أمير المؤمنين و شيعة الأتبيين من الأفراد الكاملة للمفلحين، و هو من أظهر الظواهر عند أرباب اليقين.

الثاني عشر: لا يخفى على أرباب الأذهان الخائضين الغائصين في تيار بحار معاني القرآن أن في هذه الآية الشريفة كآترابها و أحزابها و أضرابها من آيات الفرقان في الفصاحة و البلاغة و الملاحاة و الجزالة و السلاسة و المحسنات بمكان لا يحيط بمحسناتها أفهام علماء المعاني و البيان، و لنذكر بعض ما ألهمنيها الله الملك المَنَّان بوساطة الحجة المنتظر المهدى صاحب الزمان.

منها: أن قوله - عمّ طوله - من ربه، يدلّ على الرّفق و الإحسان بالنسبة إلى العباد و يسهل بذلك التّكليف كما يقول الإنسان لعبده: افعل الفعل الفلاني لسيدك الذي أحسن إليك في الأزمان، و هذا تشجيع له على فعل المأمور به، و ملاحاة ذلك مشيد الأركان.

و منها: أن هذه الآية فيها فقرتان و كلّ منهما مصدر بأولئك و هما في عدد الحروف بعد التدبّر متطابقتان، و حروف كلّ منهما عشرة أو إحدى عشرة بعد الإمعان، و هذا غير السّجع المفسور في البديع لعدم شمول تعريفه له؛ بل هو حسن آخر لم نجد له ذكراً في كلمات علماء البيان.

ومنها: أنَّ تكرير أولئك في هذا المكان مع الغَضِّ عمَّا سبق من الوجوه في الملاحه بمكان، فانظر إلى لغة الفرس إذا مدحوا طائفة بمدائح حسان فيقولون: ايشانند كريمان. ايشانند شجاعان. ايشانند رستگاران ونحو ذلك من صنوف البيان، فهذا في نهاية الملاحه عند أهل اللسان، ومنكره في نهاية البلاهه و الفهاهه و الطغیان.

ومنها: أنَّ حروف تلك الآيه كالعقد المنظم المرتطم المسلسل الجارى بسهولة على اللسان كالماء الجارى على أرض منحدره البنيان لاعسر على اللسان فيها عند البيان. ألا ترى أنَّ قوله أولئك ابتداء فيه بالهمزة و ثقلاتها أتى بعدها بحرف الوسط الخفيف ليسهل التبيان، وكذا الهمزة الثانية والكاف، وكذا على و هدى فيسهل النطق بـلاتوان، وكذا من ربههم، فرفع ثقالة الميم الشفوى مع إدغامه بحرف وسط مفتوح خفيف المبان، ورفع ثقالة حرفى هم باللام مع الإسكان على وتيره الميم و الفاء الساكنه، ودلَّ كلُّ ذا على أنَّ المتكلم في نهاية السلطان.

ومنها: أنه صدر الآيه بحرف الحلق و ختمها بحرف الوسط على وفق الترتيب النزولى في عوالم الإمكان.

ومنها: توسط ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر الدالَّ على وجود الرابطة في الوسط دون الآخر، وهو أملح؛ فإنَّ قولك: ايشانند رستگاران، أملح من قولك: ايشان رستگارانند.

ومنها: المذهب الكلامى المعدود من الوجوه الحسان عند علماء المعانى و البيان فيبين أنَّ علّة الفلاح هداية الملك المئان، و هو في نهاية الاستحسان؛ مضافاً إلى ما ذكر في المباحث المتقدمه من إجراء شطر كثير من قواعد المعانى و البيان في هذا المكان، و لو اطلقت عنان القلم في هذا الميدان لأريتك العجب العجائب في هذا الباب من لبِّ اللباب ممَّا لأذن سمعت و لآعين رأيت في كتاب؛ لكن

يشغلنا ذلك عن بقية تفسير الكتاب المستطاب، وفيما ذكر كفاية للحذقة المهرة من الثقاب و أرباب الإيقان فعليك بأخذ ذلك الميزان وإجرائه فى بقية آيات الملك الحنّان، فاعرف قدره و لاتصغّر سره و غال مهره و لاتزفّه إلّا لأصحاب العرفان. خاتمة متممة لتفسير هذه الآية: اعلم أنّ الوعيدية فرقة قالوا بخلود الفساق من أصحاب الكبائر، و المرجئة يقولون برجاء العفو لهؤلاء القبائل، و قد جعل كلّ من الفرقتين على مذاقهما هذه الآية دليلاً.

أما الوعيدية، فبأنّ الحصر المستفاد من أولئك هم المفلحون و تعليل الحكم على الوصف السابق المشعر بكونه تعليلاً يدلّان على أنّ من أخلّ بشيء من الإيمان و الصلوة و الزّكاة يكون ضيّلاً ذليلاً و لا يكون له فى الجنة مقبلاً، و هو بعينه وعيد من ارتكب ذنباً كبيراً ثقیلاً كترك الصلوة و الزّكاة و إن وجد فيه الإيمان الذى يكون جليلاً.

و أمّا المرجئة، فبأنّ مقتضى الآية يوجب أن يفلح الموصوف بتلك الصفات فلاحاً جميلاً، و إن زنى أو سرق أو قتل قتيلاً، و إذا تحقّق الفلاح فى البعض، تحقّق فى الكلّ؛ إذ لم نضفه بمن يكون فارقاً فصيلاً.

و الحقّ أنّ ذلك الدليل يكون تعليلاً عليلاً لا يشفى سقيماً و لا يروى غليلاً؛ إذ نقول أولاً بمعارضة كلّ منهما بالآخر فلا يكون لهما إلى الآية سبيلاً.

ثمّ عن حجة الوعيدية بأنّه تعالى كملّ الفلاح تكميلاً. فيلزم أن يكون غيرهم كصاحب الكبيرة غير كامل فى الفلاح، و نحن نقول بموجبه و لانتختار على هذا المرام المختار بديلاً أو نقول الفالح التام ما لا يخاف عقاباً دائماً طويلاً، و لم يجد إلى تجويز عدم الخلاص سبيلاً، و بأنّ نفى السبب الواحد لا يوجب نفى ما كان معمولاً، إذا وجدنا إلى سبب آخر سبيلاً فيبدل العلة تبديلاً، و عندنا من أسباب الفلاح أن يعفو الله عفواً جميلاً أو يشفع من كان نبياً نبيلاً أو إماماً مقدماً جليلاً.

وعن حجة المرجئة بأنَّ وصفهم بالتَّقوى الكامل يوجب أن لا يعصى كثيراً ولا قليلاً.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

الكلام فى تفسير تلك الآية يقع فى مقالات:

الأولى: إنّما لم يعطف تلك الآية على سابقتها مع كمال الاتصال بين الفريقين أى أرباب الهدى وأصحاب الضلال كما عطف فى قول القادر المتعال: «إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ»، لعدم تسليم الاتصال، بل الانقطاع بينهما على حدّ الكمال لتباينها فى العرض المسوق من المقال؛ فإنّ الجملة الأولى سقت لذكر الكتاب وما كان شأنه فى المآل، والثانية مسوقة لشرح تمرّدهم وانهما كهؤلاء فى الضلال.

وما أورد عليه بعض أرباب الكمال من أنّ الثانية أيضاً مسوقة لما سقت له الأولى من شرح الكتاب من حيث الحال أى عدم كونه هدى لمن كفر بالله ذى الجلال، وذلك نظير قوله تعالى: «وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً» فهلّا عطف عليها حتّى يحصل الاتصال، فيدفع بأنّ المقام آتٍ عن ذلك الاحتمال فإنّ السورة من مفتحتها سقت لوصف القرآن العال لعظمة الشأن ورفعة المكان وسمو المعان والحال؛ فالمناسب لذلك المساق وفى ذلك المقام والمقال هو بيان الانتفاع منه والاهتداء به، لا ذكر أضداد ذلك المرام والمال.

ثمّ ههنا نمط آخر من المقال لعدم العطف والإتيان بنحو الانفصال وهو أنّه لمّا وصف الكتاب بوضوح الشأن وأنّ به يحصل الانتقال من الضلال ويتحقّق الكفر والشقاء والاضمحلال فرمّا سبق إلى بعض الأوهام وأرباب الخيال أنّه كان ينبغى أن لا يبقى أحد من الناس إلّا وقد حصل لكفره الزوال وتحقّق بالكتاب

له الاستكمال فما بال كفّار لم تشملهم هدايته و لم تحط بهم رعايته فى حال من الأحوال؟

فأجاب الملك المتعال عن هذا السؤال بأن قبول المحلّ شرط فى تأثير مؤثر الكمال، و هولاء لما أغمضوا عن الحقّ الصريح و أعرضوا عن النظر الصحيح، صار قلوبهم كأنّها مختومة بالأقفال، و صار وجود الكتاب و عدمه سواء فى عدم حصول الكمال و لوقوع هذه الجملة جواباً عن هذا السؤال استأنف استينافاً و لم يعطف على ما تقدّم من المقال، فافهم و استقم فى ذلك المجال.

الثانية: فائدة كلمة إنّ تأكيد النسبة و تحقيقها، و لذلك يتلقّى بها القسم فى بعض المواد، و يصدر بها الأجوبة لتحصيل السداد و هو للسائل الشاك أو الظانّ بخلاف الجواب أو المنكر رادّ.

روى الأنبارى أنّ الكندى المتفلسف ركب إلى المبرّد و قال: فى كلام العرب حشو و فساد؛ إذ ربّما يقال: عبدالله قائم، ثمّ يقول: عبدالله لقائم، ثمّ يقول: إنّ عبدالله لقائم، و ما ذلك إلّا الخروج عن الرّشاد.

فقال المبرّد: اختلاف الألفاظ لاختلاف المعنى و المراد، فالأوّل عن قيامه إخبار، و فى الثّانى جواب عن سؤال السائل يراد، و فى الثّالث ردّ لإنكار منكر متصلّب فى العناد.

و وجه التصدير بها فى الآية التى نحن فيها إنّ رسول العباد لما كان حريصاً بالنسبة إليهم على الدّعوة و الرّشاد و ذلك يؤذّن بأن كان له الاعتقاد بأنهم سيتقلّون عمّا هم عليه من الجحود و الدّداد إلى ما يدعوهم إليه و يحصل لهم الاسترشاد و كان الحكم الملقى إليه بخلاف ما كان له من الاعتقاد خوطب خطاب المنكر له لكمال الرّواج و القبول عند ختم الأنبياء الأمجاد لالردّ إنكار محقّق أو مقدّر يراد و إن جعلت الآية جواباً عن وجه عدم شمول هداية الكتاب لأصحاب

العناد كما مهّداً سابقاً ذلك المهاد، ففائدة إنَّ حينئذٍ كنار على المنار فى ازدياد الوضوح والاشتداد.

الثالثة: المراد بالموصول إمّا جماعة بأعيانهم و هم أعلام المردة الكفرة من أرباب العناد، كما عن ابن عباس و أناس الأمجاد، وإمّا للجنس أى نوع المصمّمين على الكفر والجحود، فيكون أوفق بمقابلة المتّقين الأنجاد؛ إذ أعلام أهل الإسلام من المتّقين لا يراى، بل الجنس هو المراد.

الرابعة: الإتيان بالموصول فى المقام لإفادة التّحقير، والإعلام ببعده رتبته من مقام التّذكير، و غيبتهم عن ساحة عزّ حضور الحكيم الخبير؛ مع أنّ ذلك أخصر بالنسبة إلى تعداد الأسمى بلا تّكثير؛ مضافاً إلى إفادة الصّلة ما لا يفيدده غيرها من التّقصير؛ مع أنّ التّعبير فيما نحن فيه بالموصول فيه من الملاحه ما لا يخفى على التّحرير، فوازن بين قولك: زيد و عمرو چنين مى باشند، و بين قولك: أنا كه چنين باشند. ففكر حقّ التّفكير تجد أنّ الملاحه فى الأول ليست بكثير؛ فتعيّن إلى الثّانى المصير.

الخامسة: الكفر لغة السّتر و منه قيل للزّارع كافر و إنّما عبّر بالكفر دون غيره من المظاهر كالفسق و التّمرد و عدم الإيمان و نحوها من العباطر، تنبيهاً على كونهم مقصّرين فى طلب المآثر، ساترين شمس الحقّ بسحاب زائل فإنّ دائر مبطلين بالشّهوات الفانيه و اللذات الهالكة التّور الباهر، و البدر الزّاهر، فهذا التّعبير أقوى فى إفادة ذمّهم بالنسبة إلى غيره من العباطر.

و إنّما اختار صيغة الماضى دون اسم الفاعل و الغابر؛ لأنّ مورد التّزول أشخاص كفروا فى الزّمان الماضى بالنسبة إلى هذا الخطاب الصّادر من الملك القاهر.

السادسة: سواء اسم بمعنى الاستواء ينعت به كما ينعت به المصادر كزيد عدل و ذلك كقوله تعالى: «كلمة سواء بيننا»، و قوله: «فى أربعة أيّام سواء للسانلين»

و هو رفع لكونه خبر إن و ما بعده مرتفع به على الفاعلية، و المراد كون مجموع هذا الكلام خبر إن فى الحقيقة؛ إذ الكلام لا يتم إلا بمجموع الجملة؛ لكنّ المجموع لما لم يقبل علامة الاعراب، اعطوه لجزئه القابل بالبدية، و مثل هذا كثير فى كلام النحاة الأئمة كما قالوا: إنّ الخبر فى زيد قائم، هو قائم مع الضمير لاصرف الصفة؛ لكنّ الجميع لما لم يقبل من الإعراب علامة اعطوها للصفة.

و من هذا القبيل قول الحذقة المهرة فى نحو: جاء العالم، إنّ إعراب الموصول أظهر فى الصلة و مرادنا من أنّه ينعت به أنّه أجرى على الموصوف به كما يجرى المصادر على الموصوف بها، نحو: زيد عدل، و نحوه من الأمثلة؛ سواء كانت أوصافاً نحوية كالآيتين اللتين جعلناهما من الأمثلة أو لم يكن كذلك كالأية التى نحن فيها؛ فحاصل الآية هكذا إنّ الذين كفروا مستو عليهم إنذارك و عدمه.

و يحتمل أن يكون سواء خبراً لما بعده بمعنى إنذارك و عدمه عليهم سيان، والفعل إنّما يمنع الإخبار عنه إذا أريد به فى مقام البيان تمام ما وضع له عند أهل اللسان؛ أمّا لو أطلق و أريد به اللفظ كقولك: الفعل اسم و ضرب... أو مطلق الحدث المدلول عليه ضمناً أى مع التجريد عن الزمان فهو كالاسم فى جواز الإسناد إليه فى كلّ مكان؛ كيوم ينفع الصادقين، وإذا قيل لهم آمنوا، و نحوهما، وليس المراد التجريد عن النسبة إلى فاعل ما أيضاً أنّ المراد والمعان يوم نفع الصّدق لا يوم مطلق النفع للإنسان.

السابعة: إنّما عدل من المصدر إلى الفعل فى مقام الإتيان لفائدة بحسب اللفظ، و عائدة بحسب البيان.

أمّا المعنوية، فهو إفادة التجدد بدخول الزمان المتجدّد أجزائه شيئاً فشيئاً فى صقع الوجود و الإمكان و إنّما أقحمنا لفظ الإيهام؛ لأنّ التجدد يستفاد من المعنى الحقيقى للفعل و الفرض التجريد من الزمان، و إنّما ألزموا الماضى بعد همزة

التسوية و أم مع أن المستقبل أدل على التجدد، لأنه أدخل في تقرير الاستواء بين الأمرين، كأنهما قد وقعا في الإمكان و تحققا في الأعيان و علم استوائهما بالمشاهدة و العيان.

و أما اللفظية فحسن دخول الهمزة و أم للتقرير المتقدم من أنه أخرى بهما وأقوم، ثم إن الهمزة و أم يفيدان تقرير معنى الاستواء و تأكيده لتجريدهما عن معنى الاستفهام الذي هو جزء معنهما؛ إذ تمام معنهما الاستفهام و الاستواء معاً فصارا حينئذٍ لمجرد الاستواء، فقد تكرر الحكم بالاستواء بمعنى واحد كأنه قيل سواء الإنذار و عدمه سواء.

و اعلم أن تجريد الكلام عن معنى الاستفهام في أمثال المقام ليس بعدام النظم عند ألييب الخبير كما جرّدت حرف النداء عن معنى الطلب لصرف التخصيص بالنسبة إلى طبقات الإنسان في قولهم: اللهم اغفر لنا أيّتها العصابة الخلان؛ أي اللهم اغفر لنا مختصين بذلك الغفران من بين جماعات الإنسان.

الثامنة: إنّما اقتصر على الإنذار دون ذكر البشارة، لأنه أوقع في القلب بالعيان وأشدّ تأثيراً بلاقصور و نقصان؛ لأنّ دفع الضرر أهمّ من جلب النفع، فإذا لم ينفع الأول، لم ينجع الثاني بطريق أولى، فصار الكلام في قوة البرهان مع الإيجاز في البيان.

التاسعة: لا يؤمنون جملة مفسرة لإجمال ما قبلها فيما فيه الاستواء، فلامحلّ لها من الأعراب، أو حال مؤكدة، أو بدل عن سواء، أو خبر إنّ و الجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم.

العاشرة: في الآية إخبار بالغيب حيث أخبر عن جمع من صناديد الكفر و الأعيان بأنه لا يقع منهم الأيمان فكما قال كان.

﴿ ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوة و لهم عذاب عظيم ﴾

الكلام فى بيان هذا المقصد يتم برسم مراحل:

الأولى: قال غير واحد من العلماء المشار إليهم بالبنان: إنَّ الختم الكتم و هما أخوان فى العين و اللام، و ما يراد بهما من المعان، و الحقَّ الحقيق بالإذعان أنَّ هذين متغايران لأنَّهما مترادفان؛ إذ الختم الطَّبع، كما هو المتبادر عند الأذهان، و ضرب الخاتم على الأبواب و القراطيس و نحوهما.

و أمَّا الكتم فهو السَّر و السَّتر و الإخفاء عن الأعيان و ما ذكر ممَّا ينادى به سطور طروس اللغويين بالاعلان، و ذلك الأخير يحصل بسدَّ الباب و القفل عليه و ضرب الخاتم بعد الامعان، فالكتم أثر الختم و لازمه؛ فظهر فساد ما تقدَّم من أنَّهما مترادفان.

و القلب هو اللَّحم الصَّنوبرى المودع فى التجويف الأيسر من صدر الإنسان و سمى قلباً لتقلُّبه بالخواطر فى كلِّ زمان، و الفؤاد محلُّ القلب و الصدر محلُّ الفؤاد و قد يعبر عن القلب بمحلِّه فى التعارف و القرآن كقوله تعالى: ﴿لَنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾^(١) و قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^(٢)

و اللَّحم الصَّنوبرى محلُّ الرُّوح الحيوانى الذى هو منشأ الحسِّ و الحركة فى بعض الأحيان و ينبعث منه إلى سائر الأعضاء بتوسُّط الأوردة و الشرايين و هو بخار الدَّم. و هو مركب نفس الإنسان و هو الرُّوح الذى منه امر الخالق المَنَّان و كثيراً ما يراد به اللطيفة الربَّانية التى بها يقال للإنسان إنسان و بها يستعدُّ لامتنال الأوامر و النَّواهى الصَّادرين من الملك الحنَّان و القيام بموجب التكاليف الحسان، و لم نر إرادة غير هذا المعنى من القلب فى آيات الفرقان.

و الغشاوة فعالة من غشاه إذا غطَّاه و فعالة مبنية على ما يشمل على الشئ؛

(١) الفرقان: ٣٢.

(٢) الانشراح: ٢.

كالعصابة والعمامة والقسارة والخيطة.

و البصر هو إدراك العين و قد يطلق على القوة الباصرة و على العضو، و كذا السمع يطلق على إدراك الأذن و القوة السّامعة و العضو الغنى عن البيان، و إطلاقهما على الأخيرين مجاز كما تفوّه به بعض الأعيان و هو على هذا القول معان لما يشهد به الواجدان.

و العذاب كالنّكال وزناً و أعمّ منه و من العقاب فى المعان؛ لأنّهما يعتبر فيهما الرّدع عن العود إلى الجناية والعذاب أعمّ بلاتوان.

الثّانية: إنّما وُحِدَ السّمع لوجوه:

الأوّل: أنّ المضاف محذوف أى على حواسّ سمعهم.

الثّانى: أنّه للإشارة و الدّلالة إلى أنّ مدركاته من نوع واحد و هو الأصوات بخلاف القلوب و الأبصار، و لو قيل: أى دلالة هذه من الدّلالات؟ قلنا: إنّها دلالة إلزاميّة نشأ اللّزوم فيها من اعتبار البلغاء الأعيان أو إنّ اعتباراتهم لهم دلالة رابعة كما أنّ العادة طبيعة خامسة للإنسان أى باعتبار طبائع البسائط العنصريّة الأربعة من عالم الإمكان.

الثّالث: الأمن من اللّبس؛ إذ من المعلوم و العيان أنّ لكلّ واحد سمع بلاسمعان، أمّا إذا لم يكن للّبس أمان، نحو ثوبهم بإرادة الثّياب فلايجوز؛ إذ اشتراكهم فى الثّوب الواحد ممّا هو فى حيّز الإمكان، فيحصل اللّبس للمخاطب والإجمال فى البيان.

الرّابع: أنّ السّمع مصدر فى الأصل و المصادر لايجمع بالبرهان، فإنّها تدلّ على الماهيّة و هى لاتجتمع؛ بل الجمع لأفراد الأعيان. نعم النّوعى و العدد منها يجمعان، والاستقراء و البرهان على ذلك شاهدان. فإن قلت: الوجهان الأخيران على جواز التّوحيد دالّان و لايدلّان على المرّجح، قلنا: التّفنّن والاختصار لترجيح

يكفيان مع أنَّ الجواز إذا ثبت لم يتوجَّه السُّؤال عند الإمعان.

الخامس: الاستدلال بما قبله وبما بعده على أنَّ مراد الملك الحَنَّان الجمع من هذا البيان؛ مثل عن اليمين و الشَّعائل، يخرجهم من الظُّلُمات إلى النُّور، و نحوهما من آيات القرآن، و كلمات فصحاء العرفان.

الثالثة: قوله تعالى: «و على سمعهم»، ليس خبر غشاوة و لاعاملاً فيها على سبيل التنازع مع الأبصار؛ بل هو معطوف على قلوبهم، معمول للختم السَّابِق في التَّذكار، غير داخل تحت التَّغشية و الإِستار لوجوه ثلاثة:

أولها: أنَّ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً، كما هو من مناطق الأخبار الواردة عن الأئمَّة الأطهار و من مداليل العقل و الاعتبار.

و قد وردت «و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة» فتعلَّق السَّمع بالختم، و الإِستار لا يقبل الإنكار؛ ثمَّ إنَّ الختم على السَّمع مقدِّمة منع القلب عن الفهم و الاعتبار، فقدَّم لذلك السَّمع في قوله: و ختم على سمعه.

و إنَّما قدَّم القلب فيما نحن فيه، لأنَّه هو المقصود الأصلي في الإنظار، فيصَحَّ نظراً إلى هاتين النكتتين المتقدِّمتين تقديم كلِّ واحد من الأمرين المذكورين على الآخر بلاعتبار؛ لكنَّ تقديم القلب فيما نحن فيه و تأخيرُه ثَمَّة هو الَّذي يقتضيه البلاغة القرآنية؛ لأنَّ الكلام فيما نحن فيه في بيان ما صدر في الكفَّار من الإصرار على الكفر و الإنكار و عدم الإيمان بالله الواحد القَّهار و الرُّسول المختار، و هو ممَّا يتعلَّق بالقلب حقيقة دون السَّمع و الأبصار. و الغرض ثَمَّة بيان عدم قبول النَّصح و عدم المبالاة بتذكُّار الجَنَّة و النَّار، و هو ممَّا يتعلَّق بالسَّمع. فلا جرم قدَّم المتكلِّم المختار في كلِّ من المقامين ما هو مقتضى الحال و المقام و المناسب من الاعتبار.

و ثانيها: وفاق القراء الخيار على الوقف على سمعهم دون قلوبهم، و هو يعطى

انقطاع حكاية التَّغْشِيَةِ والإِستار عن السَّمْعِ واختصاصها بالأبصار.

و ثالثها: أَنَّ السَّمْعَ والقلبَ لَمَّا اشتركا فى الإدراك والاسْتَظْهَارِ مِنْ جَمِيعِ الجوانبِ، جعل ما يمنعهما مِمَّا يَخْتَصُّ بِهَا مِنَ الأفعالِ والآثارِ الختم الذى يحصل به من جميع الجوانبِ الاستتار؛ وأما إدراك الأبصار فلَمَّا اخْتَصَّ بِجِهَةِ المِقابِلَةِ والمواجهة جعل المانع لها عن الفعل والآثار الغشاوة المختصة بتلك الجهة.

واعترض عليه بعض النُّظَّارِ بأنَّ الغشاوة والإِستار لا تختصَّ بِجِهَةٍ واحدة؛ بل هى تمنع المَغْشَى، فإن كان إدراك المَغْشَى عن جهة واحدة منعه منها وإن كان من جميع الجهات منعه من الجميع.

وأجيب بأنَّ الغشاوة هى الستارة والمتعارف اختصاص منها لجهة واحدة دون الأغيار.

رابعها: أَنَّ الأصل كون العاطف لعطف المفرد على المفرد، فإن لم يوجد موجب، لم يعدل عنه ولا يوجب فى قوله: وعلى سميعهم.

و خامسها: العطف على لامخالفة فيه للظاهر وعلى الله.

الرابعة: تقديم السَّمْعِ على الأبصار إنَّما هو لأسرار:

منها: كون السَّمْعِ أقوى ولذا ورد فى الأخبار: إنَّ آخر ما يفقد من الأموات حين الموت السَّمْعُ.

ومنها: أَنَّهُ يحصل السَّمْعُ والاستماع من الأنبياء الخيار دعوى النبوة والإرسال والدعوة إلى الملك الغفار ثُمَّ يحصل الإنظار والإبصار والإنكار والإقرار؛ فالأبصار مؤخَّر طبعاً، فأخَّر لمناسبة الاعتبار.

منها: أشرفية السَّمْعِ بحسب الإدراك من جميع الجهات دون الأبصار أيضاً السَّمْعُ شرط النبوة بخلاف البصر؛ إذ لم يبعث نبي أصم، لكن بعث نبي أعمى؛ كشعيب ويعقوب.

الخامسة: السَّرَفُ فى تكرير الجارّ و عدم الاكتفاء بأنّه حصل فى المعطوف عليه التذكّار وجوه جياذ خيار: أولها: مطابقة الفقرات الثلاث فى الاشتمال على الجارّ، و ثانيها: أنّ فى تكرير الجارّ مطابقة الفقرتين الأوليين فى عداد الحروف و هو من محسنات كلمات أرباب الافكار، و ثالثها: أنّ ختم يستعمل تارة متعدّياً بنفسه، و أخرى متعدّياً بالجارّ و حينئذٍ يدلّ فى الصّورة الأخيرة على شدّة الختم و الاستتار؛ لأنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المعانى بلا إنكار و ليست هذه الزيادة فى تلك المادّة بحسب العادة سوى الشدّة بلا عثار.

و رابعها: أنّ تكرير الجارّ يدلّ على كمال عناية الملك الجبّار بتعلّق الختم بكلّ واحد منهما و ذلك يقتضى الشدّة عند صحيح الانظار و يدلّ على انفراد كلّ بارتباط الفعل به قصداً فيفيد استقلال كلّ بالحكم بخلاف صورة عدم التكرار فإنّه حينئذٍ يكون انتظاماً لهما فى هذا المضمار أى التعدية الواحدة، و هى و ان كانت بمنزلة تكرّر الفعل و الجارّ بالعطف، لكن ليست دلالته بتلك المثابة؛ إذ ليس التقدير كالّتصرّيح عند العرف.

السادسة: التّنكير فى غشاوة للتّنوع؛ أى نوع غير متعارف ليس له الاشتهار و هو التّعامى عن آيات الله الملك القهار و قد يقال: إنّهُ للتّعظيم، و قد يرجح الأوّل بأنّ التّنوين فى العذاب للتّوعيّة؛ لأنّ العظمة يستفاد من صريح وصفه، فتتّوين غشاوة أيضاً لها ليكون التّنوين فى المتجاوزين من نوع واحد.

و هذه المقالة فى الفساد لايفتاق إلى الاظهار؛ بل هو فى غاية الضّعف و الانكسار؛ لأنّ أولويّة التأسيس من التأكيد عند أصحاب الانظار قاعدة إليها المدار. و هى فى أمثال المضمار معيار، و مع الغضّ عنه نقول: تنوين العذاب للتّعظيم ليس ممّا فيه عثار و لا ينافيه التّوصيف بالعظيم، لحصول المبالغة و إفادة الاكثار بتكرّر دوالّ العظمة و هذه غاية البلاغة بلا إنكار؛ بل نقول: تنوين عظيم أيضاً

للعظمة، فبدلَ عليها بجوهره و بصيغته بلاإنكار.

السابعة: السَّرْفى اختيار ختم على كتم و ستر و طبع و نحوها لحصول الإشعار بأن هؤلاء الكفار فى غاية الإنكار و الاستتار و الختم على أعضائهم حصل فى البدو و الختم و البرزخ فى الجهار كما أن قوله: السَّعيد سعيد فى بطن أمه و كذا الشَّقَى فى هذا المضمار؛ إذ قوله ختم ممَّا ابتدئ فيه بحرف الحلق ثمَّ الوسط ثمَّ الشَّفة، ففيه إشعار جهار بالبدو و البرزخ و العود، و ليس بهذا الترتيب طبع بلاغبار؛ مع أن هذه الآية خاتمة أحوال الكفار و أن مآلهم إلى النار فناسب التعبير بالختم و الاستتار و الاستار.

الثامنة: ظاهر ختم القلوب و الأبصار من حيث الاستناد إلى الله الملك الجبار يعطى مجبورية العبد و ينافى الاختيار، فاختلفت الآراء و الأنظار فى حقيقة فاعل الختم و محلّه و السَّبب الموجب لذلك الإصدار و ما صدق عليه الختم فى القلوب و الأبصار.

فأمَّا القائلون بجريان القضاء و القدر من الملك القهار فى كلِّ الأمور ذاتاً و صفة و فعلاً يقولون: إنّه من فعل الله الخالق الغفور فى بعض الموادِّ للخصوصيات الآتلة إلى ذوات القوالب المختلفة و الطبائع و الصُّور.

و هؤلاء الجمهور فرقتان، فيقول بعضهم: إنَّ الختم المذكور خلق الكفر فى قلب الكافر الكفور، و بعضهم: إنَّ ذلك المسطور خلق الدَّاعى الذى إذا انضمَّ إلى القدرة صار سبباً لوقوع الكفر و الشُّرور، و هذا من جهابذة الحكماء و صناديدهم مسفور.

و أمَّا الأشاعرة فى الجمهور فجنحوا إلى أن فاعل تلك الأمور هو الله الشَّكور، و العبد كاسب فى هذه الأمور.

و أمَّا المعتزلة فلمَّا لم يجوزوا خلق الكفر و ما يستدعيه و القبائح و الشُّرور إلى

الخالق الصّبور فلا يحملون تلك الآية على ما هو لها من الظهور، سيّما بعد ظواهر أخرى تدلّ على ذمّ الكفّار لإظهار أقوال تفيد الإجماع على الكفر كقوله تعالى: قلوبنا في أكنة، وفي آذاننا وقر، وقالوا قلوبنا غلف، ونحوها، بل أولوها و حملوها بمحامل:

الأول: أن إسناد الفعل إلى جاعل الظلمة و النور مجاز متفرّع عن الكناية في الوجود و الظهور، فإنّ إسناد الفعل إليه تعالى يلزمه الخلقية و الرسوخ بلاستور؛ لكن لما استحال الختم بالنسبة إلى الإله المنزه عن الشّرور، صار مجازاً؛ إذ شرط الكتابة صحّة إرادة الحقيقة. و ما لللفظ من الظهور و الاستحالة مانعة عن الصحّة، فسُمّي مجاز الكناية عند الجمهور لتفرّعه عن الكناية على الوجه المسفور، فذكر اللازم أي الختم للانتقال إلى الملزوم، أي شدّة تمكّن تلك الصّفة، أي الإعراض عن الحقّ بحيث لزم كونها كسائر الجبليّات الصّادرة عن الخالق الغفور.

الثاني: أن الجملة بتمامها استعارة تمثيلية شبّهت حال قلوبهم في النبوعن الحقّ و النكير بحال قلوب محقّقة الختم عليها من الله الحكيم الخبير كقلوب البهائم أو بحال قلوب ختم عليها بحسب الفرض و التقدير، ثم استعيرت الجملة أعنى ختم الله على القلوب بتمامها للمشبه، فيكون المسند إلى الله البصير إسناداً حقيقياً هو ختم تلك القلوب بحسب التحقيق و التقدير و لا قبّح فيه أصلاً و لانكير. لأنّ الإسناد إليه تعالى داخل في المشبه به، فلا مدخل لله النذير في نبو قلوبهم عن الحقّ بهذا التقرير، و هو كالمثال الشّهير للمتردّد في التدبير: أراك تقدّم رجلاً و تؤخّر أخرى مع عدم مدخلة لتقديم الرّجل و لا للتأخير و كما يقال: عند هلال شخص سال به الوادي و ليس للوادي دخل في الهلال أو التّبير.

الثالث: أن الختم محمول على الاستعارة أو التمثيل على النحو السابق في التّسطير و يجعل إسناده إلى الله الخبير من باب الإسناد إلى السّبب على نحو

المجاز العقلي كقولك: المدينة ممّا بناها الأمير.

الرّابع: أنّ الختم ليس مجازاً عن المنع عن قبول قول الرّسول البشير؛ بل المراد أنّ الكفر والنكير رسخ في قلوبهم على نحو ليس لهم طريق إلى التّصديق على التّحقيق إلّا على نحو الإلجاء وهو مفقود لغرض التّكليف فانحتم بحسب التّعبير ترك القسر والإلجاء فيصّح حقيقة إسناده إلى الخالق البصير، ولم يقصد من الختم مدلوله الحقيقي؛ بل هو كناية عن تناهيهم في الكفر والتّقصير.

الخامس: أنّ هذا الكلام حكاية عن قول الكفّار: قلوبنا في أكثّه، على نحو التّهكّم والاستهزاء كما تهكّم بهم بلاتكير في قوله تعالى: ﴿لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتّى تأتيتهم البينة﴾^(١)، فإنّه إيماء إلى ما كانوا يقولون به قبل البعثة من أنّا لانفك عن ديننا حتّى يبعث الله النّبى الموعود في التّورية و الإنجيل، أعنى خاتم النّبیین (صلى الله عليه وآله).

السادس: أنّ ذلك في الآخرة، والتّعبير بالماضى لتيقّن الوقوع نظير قوله: ﴿و نحشره يوم القيمة اعمى﴾^(٢).

السّابع: أنّ الختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم. الثّامن: أنّ ذلك في قوم مخصوصين من باب التّعجيل في العقاب في الدّنيا نحو: ﴿كونوا قردة﴾^(٣) و ﴿فإنّها محرّمة عليهم أربعين سنة﴾^(٤)، لكن لو كان الختم بحيث صاروا جهلة سقط عنهم التّكليف؛ كالأصمّ والأبكم والمجنون.

التّاسع: أنّ الختم الشّهادة، فيشهد الله بعدم إيمانهم. العاشر: أنّهم لمّا أعرضوا حين إيراد الدّلائل الواضحة نسب إليه تعالى بسبب

(١) البينة: ١.

(٢) طه: ١٢٤.

(٣) البقرة: ٦٥.

(٤) المائدة: ٦٦.

اتَّفَاقُ أَفَاعِيلِهِمُ الْخَبِيثَةِ نَظِيرُ قَوْلِهِ: فَزَادَتْهُمْ رَجْساً إِلَى رَجْسِهِمْ.

الحادى عشر: أَنَّ الْكَلَامَ جُمْلَةً دَعَائِيَّةٌ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ».

الثانى عشر: الْمَنْعُ عَنِ الْأَلْطَافِ الْخَفِيَّةِ...

التَّاسِعَةُ: فِي النِّظْمِ وَاتِّصَالِ الْآيَةِ بِمَا قَبْلَهَا: اعْلَمْ أَنَّ تِلْكَ الْآيَةَ تَكُونُ لِسَابِقَتِهَا تَعْلِيلًا؛ إِذْ حُكِمَ فِي الْأَوَّلَى بِأَنَّ هَؤُلَاءِ الْكُفْرَةَ لَا يَكُونُ النَّافِعُ لِحَالِهِمْ قِيلًا، وَأَنَّهُ يَسْتَوِي عَلَيْهِمُ الْإِنْذَارُ وَعَدَمُهُ، فَلَا يَتَّبِعُونَ هَادِيًا وَدَلِيلًا وَعَلَّلَ ذَلِكَ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ بِأَنَّ قُلُوبَهُمْ مَخْتُومٌ عَلَيْهَا فَلَيْسَ لِلْإِيمَانِ فِيهَا مَنْزَلًا وَمَقِيلًا وَتَحَقَّقَ الْخَتْمُ عَلَى سَمْعِهِمْ، فَلَا يَسْمَعُونَ كَثِيرًا وَلَا قَلِيلًا، وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشَاوَةٌ فَلَا يَبْصُرُونَ سَبِيلًا، وَبَيَّنَّ خَاتِمَةُ أَحْوَالِهِمْ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا وَبَيَّلًا.

وإِنَّمَا خَصَّ هَذِهِ الْأَعْضَاءَ بِالذِّكْرِ؛ لِأَنَّ الْقَلْبَ مَحَلَّ الْعِلْمِ وَبِالسَّمْعِ وَالرَّؤْيَى يَحْصُلُ الْعِلْمُ تَحْصِيلًا، فَهُمَا مَقْدَمَتَانِ وَيَكُونُ الْعِلْمُ أَصِيلًا.

الْعَاشِرَةُ: الْوُجُوهُ الْمَحْتَمَلَةُ فِي الْآيَةِ عَلَى نَهْجِ الْإِجْمَالِ وَالْإِشَارَةِ:

إِنَّ الْخَتْمَ إِنَّمَا أَنْ يَرَادَ بِهِ أَحَدُ الْوَجْهَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ أَوَّلًا أَوْ أَحَدَ الْوُجُوهِ الْآخِرَةِ فَهَذِهِ أَرْبَعَةٌ عَشْرَ احْتِمَالًا، وَعَلَى التَّقَادِيرِ الْمُرَادُ بِالْقَلْبِ إِنَّمَا اللَّحْمُ الصَّنُورِيُّ أَوِ الْعَقْلُ، وَمَضْرُوبُهُمَا فِيمَا مَرَّ ثَمَانِيَةٌ وَعَشْرُونَ.

وَعَلَى التَّقَادِيرِ فَالْسَّمْعُ إِنَّمَا يَرَادُ بِهِ الْعَضْوُ الْمَخْصُوصُ أَوْ يَرَادُ بِهِ الْقُوَّةُ السَّامِعَةُ، وَمَضْرُوبُهُمَا فِيمَا سَلَفَ سِتَّةٌ وَخَمْسُونَ.

وَعَلَى التَّقَادِيرِ فَإِنَّمَا أَنْ يَرَادَ مِنَ الْبَصَرِ أَيْضًا الْعَضْوُ الْمَخْصُوصُ أَوِ الْقُوَّةُ الْبَاصِرَةُ وَمَضْرُوبُهُمَا فِيمَا سَبَقَ مِائَةٌ وَاثْنَا عَشَرَ.

وَعَلَى الشَّقْوقِ فَإِنَّمَا أَنْ تَتَوَيْنَ غَشَاوَةٌ لِلتَّنَوُّعِ أَوِ التَّعْظِيمِ، وَمَضْرُوبُهُمَا فِيمَا تَقَدَّمَ مِائَتَانِ وَأَرْبَعَةٌ عَشْرُونَ.

وَعَلَى الْاحْتِمَالَاتِ فَإِنَّمَا أَنْ قَوْلُهُ: عَلَى أَبْصَارِهِمْ، عَطَفَ عَلَى وَعَلَى سَمْعِهِمْ أَوْ

على ختم، ومضروبهما فيما مضى أربعمائة وثمانية وأربعون.
 وعلى الوجه فإمّا أن غشاوة مرفوع بالابتداء أو بالجازر والمجرور أو منصوب
 على تقدير وجعل على أبصارهم أو على حذف الجازر وإيصال الختم إليه أى و
 ختم على أبصارهم بغشاوة أو يقرء بضمّ الغين ورفع آخرها أو لفتحها ونصب
 آخرها أو غشوة بكسره ورفع آخرها أو بنصب آخرها أو غشاوة (ـ) ويظهر ممّا
 تقدّم أحكام هذه الصّور.

﴿ ومن النَّاس من يقول آمَنَّا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ﴾

الكلام فى تفسير تلك الآية يقع فى مسالك:

الأول: قال جمع من جهابذة الأعلام: إنّ الله الخالق الأعلام فى هذا المقام كَمَل
 الأقسام، فذكر المؤمنين فى أربع آيات فى سوق هداية الكتاب فى أول المرام، ثمّ
 ثنى بأضدادهم من الكفرة اللّثام فى آيتين المصدّرتان بأنّ الذين وقع بعظيم
 الختام، ثمّ ثلث بذكر المذبذبين بين الفريقين المسلمين فى كلام ربّ العالمين و
 لسان خاتم النّبیین بالمنافقين المبطلين للكفر والمظهرين للأسلام فى ثلاث
 عشرة آية فكمَل الأقسام. هذا غاية ما نفّحوا به المرام.

وفيه تأمل وكلام؛ لأنّ الإنسان إمّا كافر بالإسلام أو مؤمن أو متردّد، وعلى
 الوجه فإمّا يبطن الكفر ويظهر الإسلام أو يبطن الإسلام ويظهر الكفر لمصلحة
 المقام أو ساكت، ومضروبها فيما مضى تسعة.

وعلى التّقادير فإمّا يرجع عمّا فيه أو يبقى على حاله على الدّوام ومضروبهما
 فيما مرّ ثمانية عشر بلا كلام، ولو تدبّرت زادت الأقسام؛ لأنّ المؤمن إمّا محاض
 فى الإيمان وكامل فى الإسلام، أو ناقص فاسق، وذلك يجرى فى بعض من سائر
 الأقسام فلم يحصل الاستيفاء والتكميل فى الأقسام؛ بل حصل فى التكميل
 والحصر الإنشلام.

و مثال المظهر للكفر والآثام، المبطن للإسلام، حال أبى طالب -عليه السلام- عند الشيعة الكرام،^(١) و يمكن دخوله فى أول الأقسام.

و يمكن الجواب عن هذا الكلام بأن الكلام فى الأهم الشائع بين الأنام أو التكميل فى الأقسام بالنسبة إلى رؤساء أمة الدعوة و صناديدهم العظام، فحينئذ يستقيم الكلام و يحصل تكميل الأقسام.

الثانى: اعلم أن مقتضى قواعد الأدب و التتبع فى قوانين كلمات العرب أن الساكن الذى فى آخر الكلمة إذا اتصل باللام ألتى فى أول الكلمة الثانية لها لاالمقام، فإن كان الساكن الألف، حذف و اتصل فتح ماقبله باللام، وإن كان هو الواو، اتصل ضمّ ماقبله باللام بعد حذف الواو فى الكلام، و ان كان هو الياء الذى للمتكمّل فيفتح الياء على الأكثر من استعمال الأقوام.

و قد يحذف و يتصل كسر ماقبله باللام كما هو الحال فى الياء الذى هو اللام أو وقع آخر حرف و إن كان غير حروف العلة، فإن كان ما قبله مكسوراً، فتح الحرف الآخر نحو من الناس الواقع فى هذا المقام حذراً عن توالى الكسرتين على لسان الأنام، و إن كان مفتوحاً مثل عن، كسر نونه للقاعده المشتهرة على السنة الأعلام فاضبطه فإنه حسن المرام.

الثالث: قد يسبق إلى بعض الأوهام أنه لافائدة فى الأخبار بهذا الكلام؛ لأن حاصل المعنى يصير هكذا: من يقول آمناً إلى آخر المرام بعض من جنس الناس، و عدم فائدته واضح عند أولى الأفهام.

و قد اجاب عنه بعض الأعلام بأن هذا الكلام للأخبار و الأعلام بالبعضية أو للتعجب و حصول الاستعظام بأن يختص بعض من الأنام بمثل تلك الصفات و الآثام فإنها ينافى الإنسانية بحيث كان ينبغى عند العقلاء الكرام أن لا يعدّ المتصف

(١) و فيه من سوء التعبير. عفا الله عنه و عنا و ساحته منزّه من ذلك.

بها من جنس النَّاسِ و الأَنَامِ.

و يمكن أن يحدثش بأن مثل هذا التركيب شاع عند العلماء العظام و ذاع فى أفواه الفصحاء الكرام فى كثير من المقام و لايتأتى فيها مثل هذه الاعتبارات ولايقصد بها الأخبار و الأعلام، بأن من هذا الجنس طائفة تتَّصف بمدايل ذلك الكلام.

فالوجه الحاسم للخصام أن يقال: مضمون الجارّ و المجرور مبتدأ بأن يُرام و بعض النَّاسِ فمن مبتدأ باعتبار إفادة التَّبْعِيضِ فى المرام، أو و بعض النَّاسِ بتقدير موصوف مبتدأ و ان كان لا يخلو من خلل الأوهام، و وقوع الظرف موقع المبتدأ ليس من الأعلام، كقوله - عمّ طوله - «و مَنّا دون ذلك و ما مَنّا إلّا له مقام»، و يجوز أن يكون اللّام للعهد اى من المصرّين على الكفر أقوام و ان كان للتأمل فيه مجال و مقام و هو من مزالّ الأقدام.

الرّابع: كلمة من موصوفة إذا أريد من الجنس من اللّام، و موصولة إن كان للعهد من اللّام هو المرام و ذلك لمناسبة التعريف العهد المعين و الجنس الإيهام. الخامس: مجموع هذا الكلام المسوق لغرض و مرام عطف على مجموع ما تقدّم من كلام الملك العلّام المسوق لغرض آخر؛ فلايشترط فيه إلّا تناسب الغرضين لامناسبة آحاد أجزائهما.

السادس: النَّاسِ أصله أناس بضمّ الهمزة كما صرّح به جمع من الأعلام، حذفت همزتها و عوض عنها اللّام و لا يكاد يجمع بينهما فى الكلام، و هو اسم جمع من الأنام و ليس بجمع لتصريح جمع من المهرة العظام بأن فعلا بضمّ الفاء ثبوته فى أبنية المجموع من الأعدام، و هو مأخوذ من انس بمعنى الأنس بأمثالهم فى التّمَدّن و التّعيّش على الدّوام، أو انس من الأبصار فإنّهم ظاهرون مبصرون فى جميع الأعوام بعكس الجنّ فإنّهم مخفّيون عن أبصار الأنام، أو من ناس ينوس والنّوس الحركة و الاضطراب و لا كلام فى أنّ الأنام يتميّزون عن الحيوان

بالحركات الفكرية فى اليقظة و المنام، أو من النسيان، فإن الإنسان نسى عهد الله و فعل الآثام.

السابع: قد يسبق إلى الأوهام أن المنافقين اللثام لم يؤمنوا بالنبي و لابسىء من الأحكام، فلم خصّ التفاق مع أهل الإسلام بالإيمان بالله و اليوم الآخر؟

و الجواب: أن ذلك تخصيص للمقاصد العظام من الإسلام، أو ادعاء بأنهم حازوه من طرفيه من المعاد و المبدأ العلّام، أو إيذان من الله فى مقام خبث معتقد هؤلاء اللثام بأنهم نافقوا فيما ظنّوا أنهم خلصوا فيه فى الشهور و الأعوام؛ لأنهم من اليهود و كانوا آمنوا بالمبدأ و المعاد و لكن ذلك الإيمان كالأعدام لاعتقادهم التشبيه و اتّخاذ الولد و أن الجنة لا يدخلها غيرهم من الأنام و أن النار لا تمسهم إلا معدوداً قليلاً من الأيام، أو بيان لإفراط كفرهم؛ لأن هذا القول لو صدر من هؤلاء الأقوام لاعلى نهج الخدعة لكان كذباً فكيف قالوه على سبيل الخداع بأهل الإسلام؟ أو أن غرضهم المبالغة فى خلوص إسلامهم بأنهم تركوا ما كان عقيدتهم فى سالف الأيام من إنكار المبدأ و المعاد و اعترضوا بأنهم و آباءهم كانوا على الباطل بلا كلام و لم تكن حال النبوة كذلك إذ بعثه النبي الذى وقع به الختام، لم يكن قبل ذلك من الأيام و الأعوام، أو أن الإقرار بحشر الأنام مع الإقرار بالنبوة أى نبي كان من باب الاستلزام إذ مثبت المعاد على النهج الدافع للشكوك و الأوهام هى الأدلة السمعية لا البرهان العقلي لأنه ليس بتمام، أو أن الله موضوع للذات المستجمع للكمال التام فالإيمان به إيمان به و بصفاته و أفعاله و منها بعث الرسل الكرام، أو أن بالله و باليوم الآخر محمول على القسم من هؤلاء الأقوام على الإيمان و الإسلام أو قسم من الله على عدم إيمانهم بجعل تقدير الكلام، و ما هم بمؤمنين عطفاً على محذوف أى ما آمنوا بالله و ما هؤلاء اللثام بمؤمنين. فهذه وجوه تسعة و الأخيران واضحان فى الإنشلام.

الثامن: تقديم التّفى دون أن يقول الملك العلام: و هم ليسوا بمؤمنين، التّنبية على أنّهم أى ذواتهم كالأعدام؛ أى ليسوا فى دائرة الوجود الحقيقى حتّى ينفى عنهم الإسلام، و ذلك كقوله: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي﴾^(١)، و لم يقل: لا ينبغى للشمس. التاسع: تكرير الباء فى باليوم اذعاء الايمان بكلّ واحد على الأصالة و الاستحكام كما أنّ باء المؤمنين لحصول التأكيد؛ فإنّ زيادة المباني تدلّ على زيادة المرام. ثمّ إنّ آمناً يفيد أنّ لشأن الفعل مزيد اهتمام فكان المناسب فى الجواب آمناً؛ لأنّ مؤمنين دالّ على الاهتمام بشأن الفاعل فى المقام و هذا ممّا قد يسبق إلى بعض الأوهام.

و الجواب: أنّ المبالغة و سلوك طريق الكناية هو المرام من هذا الكلام؛ لأنّ انخراط هؤلاء اللّثام فى سلك المؤمنين العظام من لوازم ثبوت الإيمان لهم فبنفى اللّازم يتنفى الملزوم؛ ثمّ المراد باليوم الآخر من أوّل الحشر إلى ما لا يستهى؛ إذ لا يوجد سواه حينئذٍ من الأيام أو إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار؛ لأنّه آخر الأوقات و الأيام المحدودة عند الأنام.

العاشر: لا يخفى على المقتبسين من جذوات شعلات التّحقيق، و السالكين مسالك التّدقيق أنّ من تدبّر فى آيات الفرقان، وجدها كنار على علم و نور فى اللّيل البهم، من حيث حيازتها لوجوه المرام و إحاطتها لجميع مراتب فصاحة الكلام و احتوائها لأقصى درجات البلاغة بحسب مقتضى المقام؛ بل كلّ آية فى فيافى الإعجاز تكون دليلاً و لقواعد المعانى و البيان فى مقام التأسيس أصيلاً، و انظر إلى هذا المقام حتّى تجد إلى ما ذكرنا سبيلاً؛ فإنّ الملك العلام ذمّ المنافقين اللّثام فى ثلاث عشرة آية على نهج يكون تفصيلاً فصيلاً و ذمّ هؤلاء الأقوام فى أولى الآيات بثلاث عشرة مذمة؛ مع أنّ الكلام يكون وجيزاً قليلاً.

الوجه الأول من وجوه الذم: وصل تلك بحكاية الكفار فيكون ذلك بالنسبة إلى المنافقين تذكيراً.

الثاني: الإتيان بمن للتبعض الدال على أن المنافق يكون حقيراً قليلاً.

الثالث: الإتيان بلام العهد في الناس للإيماء إلى أن المنافقين من الكافرين يكونون قبلاً، فيكون الكفر أيضاً للذم كقبلاً.

الرابع: الإتيان بلفظ الناس، فإنه إيماء إلى نسيان عهد الله فيكون للذم فيهم منزلاً ومقبلاً.

الخامس: الإتيان بمن نكرة موصوفة. و النكارة للتحقير في مواضع كثيرة فيكمل الذم تكميلاً.

السادس: الإتيان بالله، إن قلنا إنه يكون قسماً جليلاً.

السابع: قوله: باليوم، بناء على كونه قسماً جميلاً.

الثامن: تقديم التثنية الدال على العدم فيكون المنافق ذليلاً.

التاسع: الجملة الاسمية في ما هم فيكون للدوام فيه سبيلاً.

العاشر: باء مؤننين فإنه يفيد توكيداً.

الحادي عشر: إطلاق مؤننين، فإنه لم يقيد بالماضي تقييداً، فلا إفادة الدوام

يكون المنافق ضئيلاً.

الثاني عشر: الاقتصار بالمبدأ والمعاد مع كونهم من اليهود المقرين بالمبدأ و

المعاد وإن لم يكن على نهج الرشد فالأولوية لنفي بقية الاعتقاد تكون وكيلاً.

الثالث عشر: الإتيان بلفظ يقول دون أن يقول أظهروا الإيمان، إيماء إلى أن

المنافق يقول قبلاً ولم يؤمن كثيراً ولا قليلاً.

خاتمة: في تفسير الإمام العسكري - عليه السلام - أن تلك الآيات نزلت في

قوم بايعوا علياً على عهد رسول الله بأمره، و نادوه بأمر المؤمنين، ثم تواطئوا على

نقض المبايعة بعد وفات خاتم النبيين.

﴿ يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾

الكلام فى تفسير المقام و تنميق المرام و تحليل عقد الايهام يتم برسم مقاصد:
الأول: الخداع أن توهم غيرك بخلاف ما سترته فى الضمير لتصرفه عما هو
بصدده، و أصله الاخفاء و هذا ضرب من النفاق و الغرور و التفرير، و نوع من
الرياء المحذور شرعاً و عقلاً؛ لأن دين الله يوجب الاستقامة بلا تكبير و العدول
عن الإسائة و المكر و التدليس و التفرير، كما يوجب الإخلاص لله العلى العظيم
الكبير و حيثئذ يتوجه سؤالات:

أولها: أنه كيف يمكن التصوير فى أنهم خادعوا الله مع علمهم بأنه لا يخفى
عليه كبير و لاصغير؟

و ثانيها: أنه كيف خادعهم الله مع أن الخداع فى القبح شهير، و صدور القبيح
من الله ليس فى العقل بجدير؟

و ثالثها: كيف خادعهم المؤمنون مع أنه خلاف الدين بلا تكبير؟

و الجواب عن الأول بوجوه:

أولها: أن هذا التقرير مبنى على معتقدهم بأن الله يرضى عنهم الرياء و التدليس
و التعزير، و ذلك لاغترارهم و جهلهم بأن الناقد بصير و البضاعة معيبة مموهة و
الطريق إليه خطير؛ لأنه إذا كان إيمانه بالله و اليوم الأخير من حيث النفاق، لم
يعرف الله حق العرفان، فلم يبعد على هذا التقدير أن يكون الله فى زعمه مخدوعاً
من وجه لا يدركه إلا بصير أو راضياً بالرياء و التقصير، و قد وجدنا بعض الناس،
بل نبذا من الأكياس من كان هذا شأنه، بل هو كثير.

و ثانيها: أن ذلك المنافق لعلّه لم يؤمن بالله حتى يؤمن بعلمه بكل خطير و
حقير فلم يعلم بأن الله غير ممكن الخداع و التفرير.

و ثالثها: أنَّ صورة صنعهم مع الله حيث يظهرون الدّين و يبطنون الكفر فى الضّمير كصنع الخادعين فى التّصوير، و الكلام حينئذٍ استعارة تمثيلية شبه التّصوير المنتزع من الجانبين و ما يجرى بينهما بالهيئة المتنزعة من هذا التّسطير؛ أى الخادع و المخدوع و الخداع الجارى بينهما، كما صرّح به بعض النّحارير.

و رابعها: أنَّ المراد من يخادعون الله المخادعة مع الرّسول إمّا على حذف المضاف على النهج المشهور أو على أنَّ معاملة الرّسول معاملة الله؛ لأنّه خليفته بلاستور، و النّاطق عنه بأوامره و نواهيه، و نظير ذلك فى القرآن مسطور؛ كما أنّما يبايعون الله، فقد أطاع الله، و لكنّ الله رمى.

و خامسها: ما فى الكشف المذكور من أنّه من قبيل أعجبنى زيد و كرمه؛ فيكون المعنى يخادعون المؤمنين بالله الغفور، و فائدة هذه الطريقة قوّة الاختصاص، ونظيره ليس بمستور.

و الجواب عن السّؤال الثانى: أنَّ المراد أنَّ صورة صنع الله معهم فى إجراء حكم الإيمان بحسب الظّهور و الطّهور و جعلهم كفّاراً فى الباطن صورة صنع المخادع بلاقصور.

و يمكن أن يجاب بجواب ثان و هو أنَّ المراد بيخادعون يخدعون؛ لكنّ عبّر بصيغة المفاعلة؛ لأنّ الرّنة أصلها للمبالغة، و الفعل متى غولب فيه فاعله كان أبلغ و أمتن إذا زاوله من غير مقابل.

و الجواب عن السّؤال الثالث بعد ما تقدّم فى السّطور غير مستور؛ بل هو فى غاية الظّهور كالنّور على الطّور.

و يمكن الجواب عن السّؤال الأوّل بوجه سادس و هو أنَّ مخادعة الرّب الشّكور مع المنافق الكفور عبارة عن إعطاء الأموال و النّعماء و السّرور الّتى توجب الغفلة و الغرور و توجب الشّقاوة و النّفور و الفتور فى امتثال أوامر الخالق الصّبور فإنّ

إفاضة النعمة فى المواد الغير القابلة عين النعمة و الضلالة و التقصير و القصور، وهو الاستدراج المعهود المسفور. قال تعالى: ﴿ سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ﴾^(١)، و قوله -عمّ طوله- ﴿ إنما نملئ لهم ليزدادوا إثماً ﴾^(٢).

الثانى: المراد بخداع المنافقين أنفسهم اهلاكها و ايراثها الوبال و زيادة الظلمة و الشقاق و النفاق و النكال و اجتماع البعد من المبدأ الفعل، و يتوجّه ههنا السؤال عسر الانحلال.

بيانه: أن خداع النفس غير متصور؛ إذ الخداع لا يتحقّق إلا بين اثنين، و الإنسان مع نفسه ليس باثنين.

و الجواب عن هذا الإشكال :

أولاً: أن التغاير فى الاعتبار كاف فى أمثال هذا المجال. ألا ترى أن الإنسان كثيراً ما يخاطب نفسه فى المقال مع أن مغايرة المخاطب بكسر العين و المخاطب بفتحها جليّة الحال؛ فإنّ المحاورات العرفيّة لا يتطرّق إليها الدقائق الفلسفيّة بلامقال.

و ثانياً: أن المعنى و ما يضرّون بتلك المخادعة و الجدال إلا أنفسهم، فسمّى ما ترتّب على المخادعة مخادعة؛ تسمية للمسبّب باسم السبب، و هو الشايع فى السنة أرياب الكمال.

و ثالثاً: الحمل على المشاكلة لوقوعه فى صحبة الغير، و هو فى المحسنات بلا قيل و قال؛ كقول الله المتعال: ﴿ و جزاء سيئة سيئة ﴾^(٣).

و رابعاً: أن للنفس مقامات متكرّرة، و نشأت مختلفة الأفعال، و إن كانت فى الحقيقة و بالذات متحدة الذات؛ كمقام الخيال و الحسّ و العقل و المثال، و فى كلّ مقام يحصل لها ملكات بحسبه، و يظهر له مقامان، و أكثر يتكلّم حينئذٍ مع

(١) الاعراف: ١٨٢.

(٢) آل عمران: ١٧٨.

(٣) الشورى: ٤٠.

نفسه بالمقال و ربّما يعارضه بحسب الحال.

الثالث: قرأ نافع وابن كثير و ابو عمر و يخادعون، و الباقون يخدعون، و ربّما يستدلّ للثاني بأنّ المخادعة بين الإنسان و نفسه محال؛ لأنّها بين اثنين، فالمجرّد أولى في مجال الاحتمال، و لا يخفى عليك ضعف هذا الاستدلال؛ لأنّ مادّة الخداع وضعت لأن تكون بين اثنين بلا إشكال إلّا أن يقال: إنّ يخادعون بالهيئة و المادّة على التّعّدّد دالّ و يخدعون بالمادّة وحدها فذاك أولى في المقال، و للتأمّل في أمثال هذه المباحث مجال.

الرّابع: الأولى أنّ يخادعون بيان ليقول و رفع للاجمال، لا أنّه استيناف لنفوره عن أذهان أرباب الفضل و الإفضال.

الخامس: أعلم أنّ الله القادر المتعال ذكر في تلك الآية الوافية بإحكام أحكام الدّين و إعجاز سيّد النّبیین و الحاوية لنبذ من العلوم وجوها ثلاثة عشر لإفادة المذمّة و الإذلال لعدد الآيات الدّالة على ذمّ المنافق الضّالّ فأتى بمادّة الخداع التي هي من السمّات الذّميّة الثّابتة لأرباب الضّلال، و أتى بهيئة المفاعلة الدّالة على المبالغة في الأفعال الموضوعّة غالباً للمنازعة و الجدال، و زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني بلا إشكال، و أدّى بلفظ الغائب الدّالّ على بعدهم عن ساحة عزّ الحضور و الخطاب كما هو ديدن أرباب الكمال، و أتى بالجمع إشارة إلى أنّ عقولهم مع كونهم جماعة متعدّدة في غاية النّقصان و الاضمحلال، و جعل الله متعلّق خداعهم مع أنّه المستجمع لصفات الجلال و الجمال و لا يخفى عليه خافية و هو دالّ على كمال نقصانهم عن الكمال.

و ذكر الخداع مع المؤمنين مع أنّه قبيح بحكم العقل المتين في كلّ حال، و ذكر المؤمن بصيغة الجمع؛ لأنّ الخداع مع جميع المؤمنين أشدّ في الذّمّ و النّكال. و أدخل النّفى على الخداع الذي هو من صفتهم للإيماء إلى أنّه في حيّز

الزوال، وجعل متعلق المنفى نفوس أصحاب الإضلال وهو دال على أن أنفسهم فى نهاية المنقصة بحيث تؤثر فيها ما هو فى عرصة الاضمحلال، وأرجع ضرر الخدعة إلى أنفسهم وهو كمال البلادة المورث للنكال، ونفى الشعور عنهم مذمومة ذلك جليلة الحال، ونفى الشعور عن المجموع إيماء إلى أن عقولهم مع كثرتهم فى غاية الاختلال.

و أتى المنفى بلفظ يشعرون دون يعلمون ويفقهون ويفطنون؛ للإيماء إلى أنهم لافطانة فيهم أصلاً؛ بل لا يحسّون، فإنّ الحسّ أنزل مراتب المعرفة، وشعر بمعنى أحسّ كما صرّح به أرباب الكمال.

فسبحان من كان كلامه منزهاً عن مشابهة كلام العالم؛ فإنه أدرج فى تلك الآية القصيرة مزايا تعجز عن دركها أفهام بنى آدم.

خاتمة: فى تفسير الإمام العسكرى أبى القائم -عليهما السلام- أن هذه الآيات أى آيات ذمّ المنافقين نزلت فى الأول والثانى وأضرابهم ممّن آفروا بولاية على -عليه السلام- ظاهراً فى حياة رسول الله -صلى الله عليه وآله- وأنكروها باطناً و تواطئوا على إنكارها إن مات رسول الله -صلى الله عليه وآله-.

﴿ فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾.

الكلام فى إحكام أحكام تلك الآية تتم برسم مقالات:

المقالة الأولى: اعلم أن الله تعالى فى تلك الآية الوجيزة ذكر ثلاثة عشرة مذمة فذكر وجود المرض فى المنافقين وهو ذمّ بلاشكال وجعل محلّه القلب وهو الداء العضال؛ لأنه سلطان سكّان البدن وإذا مرض القلب، مرض سائر الأعضاء وسرى إليها الملل، وأتى بالظرف وهو على ثبات المرض دالّ وقدم الظرف لإفادة حصر ذلك فيهم دون غيرهم بلاءعضال، ونكرّ المرض إفادة لعظمته وعظمة الوبال، ثم ذكر زيادة المرض وهو عيب نكال، ويحتمل كونه فى مقام

الدَّعاء عليهم، كما أن قوله: قاتلهم الله، ونحوه يؤيد هذا الاحتمال، وأما تنكير المرض في هذا المقال فباعتبار أن المزيد غير المزيد عليه، ونسب الزيادة إلى الله المتعال ولا ريب إن فعله من أمتن الأفعال.

ثم أخبر بحصول العذاب والوبال ونكره لإفادة الإجلال وقدم لهم للحصر، كما أتى بالظرف للإعلام باستقرار العذاب في الأحوال وصفه بأنه أليم وأثبت الكذب وهو من القبائح الثقالة.

واعلم أن أليم بمعنى المفعول وهو إسناد مجازي يتداول في المحاورات والأقوال لإفادة المبالغة في الإفعال كجدّ جدّه ونحوه من المقال ووجه المبالغة أن العذاب لشدّته كأنه يتألم من نفسه. نعوذ بالله ذي الجمال والجلال.

الثانية: قد ذكرنا مراراً سيّما في المجلد الأول من هذا الطرس أن كلمات القرآن وآياته مربوطة منظّمة احيزتها إما فرع الأولى ونتيجتها أو سبب وعلّة لها، وفيما نحن فيه كلمة في مفيدة للسببية، أي الخداع الواقع من أصحاب الضلال، سببه وجود عقد المرض في القلب من غير انحلال.

الثالثة: قد ذكر غير واحد من أرباب الكمال أن المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن حدّ الاعتدال الخاصّ به فيوجب الخلل في الأفعال، ومجاز في الأعراض النفسانيّة التي يحصل بها الاختلال في الكمال؛ كالجهل والحسد والملال. والحق أن يقال: المراد بالمرض في هذا المجال الألم والحسد ونحوهما وكون الألم مرضاً من أظهر القضايا والمقال عند العرف واللغة بلا إشكال، وأما كونه عرضاً لمرضاً، فمن تدقيقات الأطباء على أن هذا الاستعمال شائع فيما بينهم أيضاً كما يقال: الصداع ألم في أعضاء الرأس.

واعلم أن الأبدان كمالها صحّة ومرض ودواء وغذاء، فللقلوب أيضاً ثبت تلك الأحوال؛ لأنّ الصّحة عبارة عن صفة توجب صدور الأفعال عن موضعها

مستقيمة سليمة، و المرض صفة توجب فى الأفعال الاختلال.

و صحة حياة البدن بقوة الحسّ و الحركة و الفعل و الانفعال، و حياة القلب بنور الإيمان بالمعاد و المبدأ المتعال، فإذا وقع فى القلب من الصفات ما منعه عن تلك الآثار و الأعمال، كانت تلك الصفات أمراضاً، و بعضها سمّ قتال كالجهل المركّب و النفاق و الشكّ و الحسد الموجبة للإضلال، و بعضها ليست كذلك كالصغائر من سيئات الأعمال، و العلماء أطباء القلوب و حكّام الشريعة قوام دار الأسقام و كلّ مريض لم يقبل العلاج سلّم إلى الحكّام ليكفّ عن شرّه باقى الأنام كما يسلم الطّبيب المريض الذى لا يقبل العلاج من الآلام كالمجنون إلى الأولياء القوام ليقيدوه بالسّلاسل و الأغلال.

و سبب كثرة امراض القلوب بالنسبة إلى امراض الأبدان أسباب:

أحدها: أنّ مرض القلب لا يمرّ بالخيال و لا يدرك أنّه سقيم الحال.

و ثانيها: أنّ مريض القلب لا يشاهد المآل و لا يرى فى هذا العالم الوبال بخلاف مريض البدن، فإنّ عاقبته الموت و الزوال، و يتنفّر عنه طباع الناس، فيجتهد فى علاجه.

و ثالثها: و هو الداء العضال، فقد العلماء و الاطباء لمرض القلوب، أو فقد الإيمان بما يصدر عنهم من الأقوال.

ثمّ نقول: يحتاج المريض إلى أمور: أولها: أنّ للمرض و الصحة أسباب يتوسّل إليها و تؤثر فى الحال و هو الإيمان بأصل الطبّ؛ فإنّ من لا يؤمن به يترك الاشتغال فيزداد مرضه إلى أن يلحق به الهلاك و النكال، و وزانه فى مرض القلب الإيمان بشريعة الله المتعال، و إنّ للحياة الأخروية سبباً هو الطاعة و الامتثال، و للموت الأخروي سبباً و هو العصيان و الوبال و هذا هو الايمان الحقيقى بالشرع المجعول لله المتعال.

وثانيها: أنه لابد أن يعتقد المريض بأن طبيبه صادق عالم بالحال، و وزانه فيما نحن فيه العلم بصدق الرسول و ما صدر عنه من الأقوال.

و ثالثها: أن يصغى إلى أوامر الطبيب و يبادر بالامتثال و يخاف من مخالفته تقلب الأحوال فى المال، و وزانه فى الدين الإصغاء إلى الآيات و أخبار الآل المرغبة فى التقوى و المجنبه عن اتباع الهوى الموجب للنكال من غير شائبة الرّيب و الاختلال حتى يكون الخوف فى حيز الاستحصال الموجب للتقوى الذى هو الركن الأول لأن يكون المرض فى معرض الزوال.

و الركن الآخر العلم بما يذكره الطبيب؛ فإن الشفاء عن الملل لا يحصل إلا بالدواء، و معنى الدواء مناقضة أسباب الداء العضال، فكل داء دواؤه رفع سببه والانحلال و الإبطال، و لا يبطل الشئ إلا بضده؛ فلا سبب للإصرار والاعتماد بالمعاصى إلا الغفلة و الهوى، و ليس ضدّ الهوى القتال إلا الصبر على قطع الأسباب المحركة للهوى، المؤدية على الهلاك و النكال، و لاضدّ الغفلة إلا العلم؛ فالغفلة رأس الخطاء و الضلال و قوله تعالى: ﴿أولئك هم الغافلون﴾^(١) ونحوه عليه دال.

فلا دواء لعرض مرض القلب إلا معجون يعجن بالغدو و الأصال من حلوة و مرارة الصبر هكذا لابد أن يفهم هذا المقال، فلا بدّ فيه من أصلين العلم و التقوى. و كل القرآن لبيانهما كما لا يخفى على أهل الكمال.

الرابعة: تأمل فى هذه الآية الشريفة و المقالة المنيفة فإنها مملوءة بشراسرها جميعها و كل كلمة بل كل حرف من الملاحه و السلاسه و الجزالة و الفصاحة و البلاغه فكل فقرة مع الأخرى مرتبطة بالعلية و المعلولية، و فى جريان اللسان بها فى نهاية السهولة، و نظمها فى غاية الاستحكام بلاشائبة و ريبة.

و اتّصال تلك الآية بما قبلها بحسب السببية واضحة فإن قوله: «فى قلوبهم

مرض»، سبب لعدم الشعور فى الآية السابقة، و هو الموجب لزيادة المرض؛
فقوله: فزادهم، فرع للكلمة السالفة، و زيادة عرض المرض للعذاب الأليم سبب
و علّة كما أنّ كذبهم علّة له؛ فجميع الفقرات مربوطة متّصلة.

ثمّ فى اختيار لفظ المرض دون الوجد وجوه جديدة:

منها: أنّ الميم فى قلوبهم من حروف الشّفة، و لاتخلو من الثّقالة، و الواو فى
وجع من حروف العلّة و هى من أثقل الحروف الجارية على الألسنة؛ فاقترانها
بالميم فى غاية الثّقالة فذلك فى نهاية الفصاحة.

و منها: أنّ المرض أكثر استعمالاً و أشيع فى الإطلاقات العرفيّة.

و منها: أنّ إطلاق الوجد على الأمراض الباطنة لا يخلو عن المنافرة.

و تأمل فى قوله تعالى: «فزادهم الله» أتى بالفاء التّفريعيّة و قدّم المفعول على
الفاعل لإفادة الحصر، و أتى بالزيادة دون الكثرة؛ لأنّ حروفها من كثر أخفّ
بلاربية؛ مع أنّ الزّيادة فى أمثال المقام أشيع و أملح بلاشبهة.

ثمّ تأمل فى تقديم المتعلّق فى قوله تعالى: «فى قلوبهم مرض» فإنّه لو عبّر
بالفارسيّة درد در دل ايشان است و قولك: در دل ايشان دردى است، ترى العبارة
الثّانية فى نهاية الملاحظة بخلاف الأخرى من العبارة و إنكارها مكابرة و مباهلة.

ثمّ هذه الآية الوجيزة الّتى سوقهما لذمّ أرباب التّفاق، اشتملت على جملة من
علم الأخلاق كما سبقت إليها الإشارة و دلّت على حرمة الكذب، و عبّر بالفعل
المضارع و قدّم عليه «كانوا» للدّلالة على الاستمرار التّجددى، فتأمل وافهم و استقم.
و من عجيب صيغة فى صوغ كلمات الآية أنّه كلّما أتى بتنوين، أتى بعده إمّا
بالحروف الحلقية كقوله: عذاب أليم، و إمّا بحروف العلّة نحو: مرضاً و لهم، و إمّا
بحروف الشّفة كقوله: مرض فزادهم، و قوله أليم بما، و ذلك لأنّ التنوين بواسطة
السّكون خفيفة، و تلك الحروف ثقيلة؛ فيحصل التّعادل فى النطق.

الخامسة: اختلف الأصحاب الأطباء فى معنى زيادة الله المرض، مع أنه قبيح عند أرباب الألباب، ولا يصدق القبيح وما نقص عن الملك الوهاب. وتحقيق المقام: أن هذه الزيادة كالختم المتقدم فى الكتاب وكذا الطبع، ويزيدهنا وجوه آخر:

أحدها: ما عن بعض الأصحاب من أن معناها أنهم ازدادوا شكاً عند ما زاد الله الملك الوهاب من البيان بالآيات والحجج إلا أنه لما حصل عند فعله تعالى، وقع إليه الانتساب كقوله: ﴿فزادتهم رجساً إلى رجسهم﴾^(١)، وقوله: ﴿فلم يزداهم دعاءي إلا فراراً﴾^(٢)

وثانيها: أنه ازداد فى قلوبهم غم بغلبة النبى المستطاب، وبسط يده، فزادهم الله غمّاً بزيادة القوة والنصرة على المرتاب.

وثالثها: أن المضاف محذوف، أى زادهم عداوة الملك الوهاب، كقوله: ﴿فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله﴾^(٣)؛ أى ترك ذكر الله الثواب.

ورابعها: أن المراد أن فى قلوبهم حزن بنزول الكتاب بفضائحهم، فزاد الله ذكر قبائحهم وخبت سرائرهم والنكال والعذاب.

وخامسها: أن هذه الجملة فى مقام الدعاء عليهم كنظائر الباب.

﴿وإذا قيل لهم لاتفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون﴾

الكلام فى كشف النقاب عن تلك الآية من الكتاب يقع فى حصول:

الأول فى بيان الوجوه المحتملة على نمط الإجمال: فيقال قوله -عمّ طوله:- وإذا، إما عطف على يكذبون فيكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه سبباً

(١) التوبة: ١٢٥.

(٢) نوح: ٦.

(٣) الزمر: ٢٢.

للعذاب، وإما عطف على يقول آمناً، وإما للاستيناف ليكون الآيات حيثنذ على نمط واحد أى تعديد قبائحهم وإفادة أنصافهم و امتيازهم بكل من الأوصاف استقلالاً، وقد يرجح الأول بكون المعطوف عليه أقرب، وهذا الترجيح إنما هو بالنسبة إلى الثانى.

و على التقادير الثلاثة فالقائل فى قوله: إذا قيل، إما هو الله، أو رسوله، أو بعض المؤمنين و بكل واحد قائل، أو بعض آخر من الكفار، أو المراد فرض القول أى إنهم فى غاية الخبائة بحيث إذا فرض أن قال لهم قائل: لاتفسدوا، لأن الفساد شىء يدل على قبحه أوائل العقول، قالوا فى مقام الجواب عن الخطاب: إننا مصلحون.

و مضروب تلك الخمسة فى ما مر خمسة عشر، و على التقادير فالمخاطبون المعبر عنهم بقوله: لهم، إما المنافقون السابقون كما هو ظاهر الكلام، أو الذين لم يأتوا بعد كما عن سلمان أى لم يكونوا موجودين فى حياة النبى أو كانوا موجودين و لكن لم يتحقق الإفساد منهم فى أيام الرسول، أو المراد من كان منافقاً مفسداً؛ سواء كان الوجود و الفساد فى حياة الرسول أو كانا بعد حيوته أو كان الوجود فى حيوته و الفساد بعده، و الأخير أقوم لما ورد عن الأئمة المعصومين من أن الآية إذا وردت فى شأن قوم، فلو اختصت بهم و ماتوا لماتت الآية. كلابل حكم السابق جار فى حق اللاحق.

فهذه صور أربع و مضروبها فيما ذكر ستون، و على التقادير فالمراد بالإفساد إما إظهار معصية الله فىكون سبباً للفساد فى الأرض و عدم ظهور منافعها كما قال تعالى: «و لو أنهم آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الأرض»، أو المراد تهيج الفتن و الحروب الموجهه لسفك الدماء و نهب الأموال و هتك الأعراس المخلة بنظام العالم و عمارة الأرض، أو المراد مخالطة الكفار الموجهة لطمعهم فى غلبة المؤمنين الباعث لضعف أصحاب الرسول و صنيعهم ذلك مؤد

إلى الفساد، أو المراد إفشاء أسرار أصحاب الرّسول إلى الكفّار الموجب للفساد بالتقدير المتقدّم، أو المراد إلقاء الشبهة فى قلوب ضعفاء الإسلام الموجب لارتدادهم و هو الفساد بالتقدير المتقدّم، أو المراد جميع ما ذكر و هو الأحسن؛ إذ كلّ ذلك من أفراد الفساد الذى هو ضدّ الصّلاح، و مضروب الخمسة فيما تقدّم ثلثمائة.

و على التقادير فالمراد بالأرض إمّا جميع الأرض لأنّ صلاحها بصلاح حال خلفائه من الأنبياء و أوصيائهم و هو الأظهر نظراً إلى استغراق المفرد المحلى، أو المراد أرض المدينة بناء على إلحاق ما سواها بالعدم؛ فاللّام للعهد أو للاستغراق العرفى و كان المراد بالأفراد الأجزاء أى كلّ واحد من أجزاء أرض المدينة فتأمل. و مضروبها فيما زير ستمائة و على التقادير فالمراد بقوله: مصلحون، إمّا المراد أنّ ديننا و طريقتنا صلاح لنا، أو المراد إنّ مخالطتنا مع الكفّار صلاح للمسلمين بتأليف قلوب الكفّار، و مضروبها فيما مرّ ألف و مائتان.

الثانى: تأمل فى ملاحظة قوله: «و إذا قيل لهم» فإنّه أملح من قوله: و إذا قلنا بلا ارتياب. فعبر عن هذا المطلب بالفارسيّة اگر گفته شود به ايشان كه فساد نكنيد، مع قولك: اگر بگوئيم، فإنّ العبارة الأولى فى هذا الباب أملح من الثانية عند أولى الأبواب. بل تعطى العبارة الأولى إنّ الإفساد الذى هو فى نهاية القبح إذا قيل لهم: أتركوه، لم يتركوا، مع أنّه قبيح مع قطع النظر عن خصوصيّة القائل.

الثالث: اعلم أنّ الإفساد له مقدّمات و أسباب. فالنّهى عنه نهى عنها بلارتباب كالنميمة والكذب وإفشاء الأسرار التى تحت الحجاب والحسد والبخل والارتياب فى شريعة الملك الوهاب و الخداع و اثاره الفتن و تهيج الحروب و الهزوء بالرّسول المستطاب و عصيان الملك الوهاب؛ بل التقييد بقوله: فى الأرض، يفيد كونه ضاراً بجميع سكنة التراب. فأتى بالنّهى عن الإفساد الذى هو أمّ الرذائل

بلا رتاب و يحتوى الصفات الرذيلة والملكات الذميمة عند أولى الألباب.
 و قوله: إنما نحن، جواب عن هذا الخطاب و ردّ للناصح على سبيل المبالغة
 فى إفادة الصلاح و الصواب. فإنّ إنما للقصر و الحصر و هو هنا لقصر الموصوف
 على الصفة، كما هو الشائع فى السنة الأصحاب، و إنما قالوا ذلك إمّا من باب
 الخداع و الكذب، و إمّا أنّهم اعتقدوا الفساد صلاحاً لما فى قلوبهم من المرض و
 الشك و الارتباب، و أتوا بالجملة الاسمية الدالة على الدوام و الثبات فى صفة
 الصلاح و الصواب.

الرابع: فى تفسير الإمام العسكرى - عليه السلام - عن الإمام العالم موسى بن
 جعفر الكاظم - عليهما السلام - ما حاصله: تأويل هذا الخطاب كآيات المتقدمة
 فى هذا الباب بالناكثين لبيعة الغدير؛ أى إذا قيل لهم: لا تنكثوا البيعة، لقالوا فى
 الجواب: إنّ حالنا صلاح و صواب، لانعتقد بالنبى و الكتاب ولا بالله الملك
 التّواب، بل نقول فى الظاهر بدين النّبى المستطاب؛ و نجعله فى باطن الأمر
 وسيلة للتغلّب و من الأسباب لتحصيل السلطنة على الأصحاب و تيسر الشهوات
 و الأموال و الانتهاب، فذمّهم الله بأنّ هؤلاء الأشرار ينحصر حالهم فى الفساد و
 العناد، و مألهم إلى العذاب، و استحقّقوا بذلك أشدّ العقاب؛ لأنّهم للذين المبين
 من العدو المرتاب، و إلى طريق السّعير لهم المآب.^(١)

﴿ألا إنّهم هم المفسدون و لكن لا يشعرون﴾

هذه الآية فى نهاية الجزالة و السّلاسة، بل تعلّمت المهرة الحذاق منها قوانين
 الفصاحة؛ بل لا يحوم حولها و الإحاطة بتفاصيل مزاياها حذقة أرباب البلاغة، و
 لنذكر نبذاً من مزاياها ليكون لك على استنباط المحسنات المرموزة فيها دليلاً و
 يصير إلى فهم أضرارها و أترابها منهجاً و سبيلاً.

فنقول: الاستيناف فى الآية و عدم العطف يكون تأكيداً أكيداً و أشدّ تثبيتاً و تحقيقاً؛ لأنّ الاستيناف فى مقام الجواب أمكن فى ذهن السامع فهو فى المقام نافع و العطف من الأمكنة مانع.

ثمّ تصدير الكلام بلفظ ألا المنبهة على أنّ ما بعدها ثبت تثبيتاً؛ فإنّ الا مركبة من همزة الاستفهام التى هى للإنكار و لا التى للنفى فأفادت تحقيقاً. ثمّ أتى بأنّ التى تفيد تأكيداً و أتى بالخبر معزفاً المفيد للحصر و وسط ضمير الفصل و كرّر النسبة تكريراً.

إن قلنا بأنّ لضمير الفصل محلاً فى الإعراب فهو المبتدأ و لفظ لكن و الإتيان بالجملة الاسمية و التأكيد بلايشعرون و تكرير لفظ هم فهذه كلّها مؤكّدات تدلّ على الجواب بأحسن وجه و أبلغه فى هذا الباب.

ثمّ إنّ جناس الوزن بين مصلحون و مفسدون ممّا ليس عليه حجاب؛ و أوما بضمير الغائب كزّة بعد مرّة إلى أنّ درجتهم أنزل من التكلّم؛ بل مقامهم مقام الغياب. ثمّ إنّ أفصحيّة الجواب ممّا لا يقبل الارتياح؛ لأنّه مصدرٌ بالأا مفتوح الأوّل، و كلامهم مصدرٌ بأنّما مكسوز الأوّل، و سلاسة الفتح ظاهر عند أولى الألباب.

ثمّ قوله: لايشعرون، يحتمل أن يكون المراد أنّه ليس لهم حسّ، فهم أنزل من البهائم، أو لا يعلمون ما يترتب على عملهم من العقاب الدائم، أو لايشعرون بأنّى بخداعهم عالم.

﴿ و إذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنّهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ﴾

الكلام الأوّل فى نظم هذه الآية و سرّ وصلها بما قبلها:

إنّ كمال الإنسان منوط بمجموع أمرين: ترك ما لاينبغى، و إتيان ما ينبغى عند أولى الألباب؛ و بعبارة أخرى الكمال ينحصر فى التخلية عن الحجاب، و التخلية

بحلية الأطياب؛ فقلوه: لاتفسدوا، إيماء إلى رفع الجلباب، و قوله: آمنوا، إشارة إلى حسنات الصفات، وكلّ منهما لبّ الباب يحتوى جميع ما اعتبر فى هذا الباب. الثانى: قوله: آمنوا، مقول القول. فلفظه مفعول ما لم يسمّ فاعله لمعنى قيل، كما هو مقتضى قوانين الاعراب فى نظائر الباب. فهو كقولك رُكِبَ ضرب من ثلاثة أحرف و نحو ذلك ليس بمعدوم التّظير عند أرباب الآداب.

و قوله: كما آمن، فى حيّز الانتصاب على المصدر؛ أى آمنوا إيماناً مثل إيمان الأصحاب. فما مصدرية أو كافة تكفّ الكاف من العمل، و مصحّحة لدخولها على الجملة، و يجرى مثله فى كما آمن من غير حاجة إلى الإطناب.

الثالث: اللام فى الناس إمّا للجنس، و المراد به الكاملون فى الإنسانية و درك الباب؛ فإن اسم الجنس كما يطلق على مطلق مسماء كذا يطلق على ما استجمع المعانى المخصوصة به فى ذلك الباب؛ و لذلك يسلب عمّن ليس له إلى جمع تلك المعانى الانتساب، و إمّا للعهد، و المراد به الرّسول و من معه من أكامل الأصحاب أو من آمن من أهل قبيلتهم و أبناء جنسهم كابن سلام و نحوه من الأضراب، و المعنى آمنوا إيماناً خالصاً عن الرّتاب و شوائب النّفاق و العياب.

الرابع: قد يتوهّم فى هذا المجال إعضال و إجمال لا يخلو عن الاختلال و الاضطراب و هو أنّ القائل بهذا الخطاب إمّا هو النّبىّ المستطاب أو بعض من الأصحاب الأطياب، و لاريب أنّ المنافقين. لم يكونوا يواجهوهما بذلك الخطاب و إلّا لخرجوا عن النّفاق و دخلوا فى الكفر بلا رتياب، و هو مناقض لما مرّ من قوله فى صدر آيات النّفاق: آمنّا.

و الجواب: أنّ المنافقين قالوا: أنؤمن، مع أنفسهم لا أنّ المؤمن مخاطب بهذا الخطاب و لا الرّسول المستطاب، أو المراد أنّ هذا الخطاب مع أمثالهم و الأضراب أى إذا خلوا إلى شياطينهم.

و يمكن أن يقال: الصَّواب أنَّ المخاطبين هم المؤمنون أو الرُّسول ولكن فى هذا الباب ارتكاب التَّورية؛ أى إِنَّا مغنون عن هذا النَّصح بحسب الاحساب؛ أى لاينبغى أن يظنَّ بنا أَنَّا لم نؤمن كإيمان النَّاس الأُطياب؛ بل آمنا حقيقة و لم نؤمن كإيمان السَّفهاء من أهل النَّفاق و الارتياب، فقصدوا فى الظَّاهر ذلك، و فى الباطن أرادوا سفاهة المؤمنين الأُنجاب.

الخامس: قوله: و لكن لا يعلمون، فى غاية الدَّم و المبالغة سفاهتهم، فإنَّ اعتقادهم بكونهم على الصَّواب، و المؤمنين على الزَّلة و السَّفاهة و الخطأ و الاضطراب، يكشف عن أنَّ جهلهم مركَّب، و هو أشدَّ من الجهل البسيط بلارئاب؛ لأنَّ النَّصح لاينفع بحال الأوَّل بخلاف الثَّانى. فيمكن فى حقِّه الإياب. السادس: اختتام تلك الآية بلا يعلمون ههنا و بلا يشعرون فى مقدِّم الكتاب أنَّ الإيما إلى أنَّ إفسادهم فى الظَّهور على حدِّ يمكن للطلَّاب بأدنى حسِّ و التفات بخلاف فهم الجهل المركَّب؛ فإنَّه من الصَّعاب لا يعلم إلَّا بدقيق الأنظار الصَّادر من أولى الألباب.

و يمكن أن يوجَّه بوجه ثانٍ و هو أنَّ يعلمون عدم الجهل بلارئاب هو السَّفه، هو يستلزم الجهل؛ فهو من الطَّباق و هو من المحسَّنات عند الأصحاب، أو أنَّ التَّناسب بين عدم العلم و السَّفاهة أكثر ممَّا بين عدم الحسِّ و السَّفاهة، فهو من قبيل مراعات النَّظير فى أمثال الباب.

السَّابع: المزايا و الخصوصيات التى سطرناها فى ﴿ألا إنَّهم هم المفسدون﴾، تجرى فى ﴿ألا إنَّهم هم السَّفهاء﴾ فلا إطناب إلَّا قليلاً منها يظهر بعد التأمُّل اليسير للطلَّاب. الثَّامن: اعلم أنَّ منشأ غرور أرباب النَّفاق أشباه الكلاب و تسفيهم لأهل الدِّين الأعرَّة الأُطياب الأُنجاب أحد أمرين؛ لأنَّ أصحاب النَّار على ضربين: أوَّلهما من غرَّ و خاب بالحياة الدُّنيويَّة، و ثانيهما من غرَّه الغرور بالله الملك الوهاب.

أما الصَّنَف الأول فهم الَّذِينَ لهم زينة الدُّنْيَا؛ أى أسباب العذاب، وهى الجمعيّة واليسار والرياسة على الأتراب. فهؤلاء لما رأوا المؤمنين فقرأوا تحت ذلّ البؤس ومسكنة الجلباب فاغترزوا بزخارف الدُّنْيَا الدُّنْيَا ووقعوا فى تباب وقالوا: الدُّنْيَا نقد والنقد خير من النسيّة وهى يوم الحساب، وقالوا أيضاً: الدُّنْيَا يقين والآخرة شك واليقين خير من الارتياب ولهذا سفّهُوا المؤمنين الأطياب، وردّ الله عليهم بأنهم هم السفهاء؛ إذ لم يعلموا أنّ البطلان لهذا القياس إياب، فإنّ علاجه بأحد أمرين: إمّا بالبرهان أو بالتصديق بما فى الكتاب؛ كما قال: ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^(١)، ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾^(٢) ونحو ذلك ممّا ورد فى الباب.

أما المعرفة بالبرهان فهو أن يعرف وجه فساد القياس بلا حجاب وفيه أصلان والأول صحيح والآخر فى معرض الفساد والعياب، وهو قوله: النقد خير من النسيّة، فإنّ النقد فى مقام الانتخاب إذا كان أعلى فى القدر والشرف والمنزلة، وإلا فهو لا يستطاب إذا التاجر فى الرّيح على شك؛ ولكنّه على يقين فى الكلفة والاعتاب، وإدراك رتبة العلم مشكوك فيه مع حصول اليقين فى التعب للطّلاب. فنقول: الصبر قليلاً فى الدُّنْيَا أشرف ممّا يقال فى القيامة من العقاب الدائم والعذاب، ولذا قال أمير المؤمنين -عليه السلام- لبعض الملحدين: «إن كان ما قلته هو الحقّ والصواب فقد تخلّصنا وتخلّصت، وإن كان ما قلناه حقّاً فقد حصل لك التّباب»^(٣) ولم يصدر عن أمير المؤمنين أبى تراب هذا الاستدلال والخطاب ناشياً عن الشكّ والارتياب؛ بل كلّم الملحّد على قدر عقله، وما كان له من اللّباب.

(١) القصص: ٦٠.

(٢) الحديد: ٢٠.

(٣) لم نجده فى المصادر.

و أما الأصل الثاني هو الشك في أمر يوم الحساب، فهو أيضاً في محل الخطأ والخطأ والبطلان والاضطراب بسبب الأدلة الواردة في هذا الباب وكذا بتقليد الرسل الأطياب؛ فإن النفس تطمئن بتقليدهم كتقليد المريض الطيب بلارتباب، وترك قول الأطباء يعدّ من السفه عند أولى الألباب.

و أما الصنف الثاني أي الذين غرهم بالله الغرور، فالمآب في اغترارهم بالله ما قاله بعضهم في أنفسهم أو بالسستهم الكذاب: إنه إن كان لنا معاد و عود إلى الله الملك الوهاب فنحن أحقّ بالتعادة و أوفر حظاً و أسعد حالاً في الإياب، فهذا غرور بالله و منشأ قياس؛ إذ رأوا نعم الله عليهم في الدنيا و تأخير العذاب، و رأوا رثانة هيئة فقراء الأصحاب، فرتبوا قياساً و هو أنه قد أحسن إلينا بنعم الدنيا الملك الثواب، و كلّ محسن فلاريب أنه يعدّ عرفاً من الأحاب، و كل محب لأحد فهو يحسن إليه في المستقبل أيضاً و هو يوم الحساب.

و الجواب: أن كلّ محسن محب في غاية البطلان والاضطراب؛ إذ لم يدل دليل؛ بل خلافة المشاهد عند أولى الألباب، فإن الله يحمي عبده في الدنيا و هو يحبه، كما يمنع أحداً ذواللباب مريضه - مع أنه يحبه - بالقطع عن الثمار و الطعام والشرب، و الفرقان المجيد قد أكثر من ذكر تلك الأقيسة مع الجواب.

﴿و إذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا و إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزؤون﴾

الكلام هنا يقع في مشاهد:

الأول: قد يتوهم التكرير بين آمنا ههنا و آمنا في صدر القصة؛ أي قوله - عمّ طوله - : «و من الناس من يقول آمنا» و الفصية عن اعضاء التكرير وجوه:

أولها: أن ما مرّ في صدر القصة بيان لمذهب هؤلاء المنافقين، و ما ذكر ههنا بيان لمعاملتهم مع الكافرين و المؤمنين؛ ففيما نحن فيه يكون المراد مقيداً بقاء

المؤمنين و الكافرين؛ فَإِنَّ الشَّرْطِيَّةَ الثَّانِيَةَ معطوفة على الأولى، لا أَنْ كَلَامُنِ الشَّرْطِيَّتَيْنِ مستقلَّتَانِ على نهج الشرطيتين السَّابِقَتَيْنِ؛ بل هما بمنزلة كلام واحد، فارتفع التَّكرير من البين.

و ثانيها: أَنَّ المراد بِأَمَّا ههنا أخلصنا قلباً بلامين و فيما صَدَّرت به القِصَّة يراد به أَقرنا؛ فَالتَّكرير مهدوم البنيان.

و الدَّلِيل على التَّفَصُّي بهذا الوجه عن التَّكرير أمران:

الأوَّل: أَنَّ الاقرار بالَّلِّسان كان منهم معلوماً فما احتاجوا إلى البيان، إِنَّمَا المشكوك فيه منهم هو الإخلاص القلبى فاحتاجوا إلى التَّبيان.

الثَّانى: أَنَّ قولهم للمؤمنين: آمنا، يحمل على نقيض ما يظهرونه للشَّيطان، وادَّعائهم هناك تكذيب قلبى؛ فينبغى أن يراد التَّصديق القلبى ههنا من الإيمان، ليحصل المناقضة بين الكلامين.

وثالثها: أَنَّ الإيمان أى صيغة آمنا فى إحدى الآيتين محمول على الإنشاء كما يقول الإنسان: آمنت بالله، و فى الأخرى محمول على الإخبار، فاندفع التَّكرير بالعيان.

ورابعها: أَنَّ آمنا كذباً فى صدر القِصَّة لم يقرن بما يدلّ على أَنَّ هذا البيان مع المؤمنين فقط؛ بل يحتمل أن يكون المراد إظهار الإيمان و لو فى الخلأ أو عند أهل نحلتههم و بيّن ههنا أَنَّ الكذب فى هذا الإذعان مع أرباب الإيمان، فتأمل جدّاً.

و خامسها: أَنَّ التَّكرير يدخل فى الأذهان إن كان «و إذا لقوا» عطفاً على يقول و أمّا على العطف بيكذبون فليس للتَّكرير مكان؛ إذ يصير قوله: و إذا لقوا، لبيان ثبوت العذاب لهم بهذا القول، فاندفع التَّكرير بالبرهان.

و سادسها: أَنَّ يخادعون علة لعدم الإيمان و الإيقان، و قوله: «و إذا قيل»، عطف على يخادعون، فهو أيضاً سبب لعدم الإذعان؛ فلاتكرير فى المقام.

الثَّانى: اعلم أَنَّ ههنا إشكالاً آخر لا بدّ من البيان و هو أَنَّ المؤمنين كانوا منكبين

لإيمان المنافقين أو كانوا مترددين، فكان حقّ الكلام معهم أن يؤكّد ولو باسميّة الجملة في البين، فكيف أتوا بالفعليّة الخالية عن التأكيد بالكلية، والشياطين يعرفون حالهم من غير تردّد، فلم كان كلام المنافقين معهم بالاسميّة المؤكّدة؟ والجواب عن حكاية الاسميّة و الفعليّة: أنّ المتكلّمين قصدوا مع المؤمنين من هذا الكلام دعوى حدوث الإيمان و هو مشاهد غير محتاج إلى التأكيد المصطلح عند أهل المعاني والبيان، و قصدوا مع الشياطين دعوى الثبات فأكدوا بما ذكر في القرآن.

وأما الجواب عن حكاية التأكيد و تركه هو: أنّ ترك التأكيد كما كان لعدم الإنكار، فقد يكون لعدم الباعث و المحرّك لهذا الإتيان من جهة المتكلّم و عدم الرّواج و القبول من جهة السّامع في مقام الإذعان، و التأكيد كما يكون لإزالة التردّد و الإنكار كما هو المشهور عند علماء البيان، فقد يكون لصّدق الرّغبة و قوّة المحرّك من الإنسان و نيل الرّواج و القبول من السّامع، و يكون الكلام عند السّامع بمكان.

و يمكن أن يجعل قولهم للمؤمنين: آمناً، من قبيل جعل المنكر في الإتيان كغير المنكر لما معه من مزيل الإنكار على زعم المتكلّم، فكان المنافق الفتن يدعى أنّ اتّصافه بالإيمان إنكاره ليس في حيّز الإمكان فلا يحتاج إلى التأكيد للإذعان.

و إن حملته على إنشاء الإيمان لصار الإيراد مترلزل البنيان، كما أنّ السّؤال منهدم الأركان لو قلنا بأنّ غرضهم من آمنا الإيمان الواقع منهم فيما مضى من الزّمان بدين نبيهم موسى لا النّبى حبيب المّنان، وإيهام أنّهم قصدوا الإيمان بدين أصحاب الفرقان من باب النّفاق، فجعلوا الإتيان بجملة اضويّة مجرّدة عن تأكيد في البيان؛ لأنّ قصدهم النّجاة من أهل الإيمان، و النّجاة يحصل بمحض التّلّفظ به بالعيان، و أكّدوا الكلام مع الشّيطان؛ لأنّ كفرهم مع مخالطة أرباب الإيقان صار

محلّ تردّد الشَّيْطان، فتدبّر بالإمعان.

الثالث: قوله: «إنّما نحن مستهزءون» تأكيد لما قبله كما عليه بعض الأعيان؛ لأنّ المستهزئ بالشَّيء المستخفّ به مصرّ على خلافه، فهو تأكيد بحسب المعان أو بدل؛ لأنّ من حقّر في كلامه و بيان مرامه الايمان فلازمه تعظيم الكفر، أو أنّ الثّبات على الكفر يستلزم تحقير ما هو حقّ من الأديان، أو استيناف، فكأنّ الشّياطين اعترضوا على المنافقين بأنّ المعية إن صحّت فلم تراودون و توافقون مع المؤمنين و تقولون عند أرباب الدّين: آمنا، و تظهرون لهم الإيماّن؟ فأجابوا بأنّ ذلك على سبيل الاستهزاء بهؤلاء الأعيان.

الرّابع: تأمل في هذه الكلمات فإنّها لقواعد الفصاحة آيات و لصناعة البلاغة أمارات، و تدبّر فيما اشتملت عليها من النّكات، و إن وقعت لكلام الغير حكايات فقد ذكرنا نبذاً من المزاي و نذكر شيئاً يسير ممّا أفاضه الله علىّ بوساطة صاحب الزّمان ليكون أنموذجاً لأرباب الإيقان، و وسيلة لتدبّر العلماء الأعيان، و رغماً لأرباب الباطل من الأديان.

فنقول -و الله المستعان-: إنّ الله الملك القادر العالم الحنّان عبّر عن ملاقات أرباب التّفاق أهل الإيماّن و الوفاق بلفظ لقوا، و عبّر عن لقائهم الشّياطين أرباب الشّقاق بلفظ خلوا، للمبالغة في المذمة و الاستغراق؛ أي كونهم و مصاحبتهم للمؤمنين على سبيل الاتّفاق، و أمّا مصاحبتهم مع المنافقين فعلى وجه الدّوام و الخلوة و الانفراد عن سائر الأنام، فعبّر بخلوا إيماّن إلى هذه المعان؛ يعنى أنّ المنافقين مواظبون على مصاحبة أولياء الشَّيْطان.

و تأمل أيضاً في لقوا فإنّ التّكلّم به أثقل من خلوا لوجود الضّمّ، و فيه إيماّن إلى أنّ لقائهم لأولياء الرّحمن إنّما هو مع المشقة و عدم الميل القلبيّ في جميع كلّ الزّمان بخلاف لقائهم لأرباب العدوان فإنّه خفيف عليهم في كلّ آن.

و تفكر أيضاً فى أنه عبّر عن المؤمنين فى مقام البيان بلفظ الموصول لافاده التعظيم، ثم ذكر من ألقابهم الإيمان تنبيهاً على شرافتهم و قربهم عند الملك المئان، و عبّر عن أولياء أرباب المكر و التفاق بلفظ الشيطان البالغ فى مراتب الغنى و الكفر و الطغيان، و المنتهى فى الجرم و البعد عن الرحمة و العصيان الذى هو مبدأ كل شرّ و نقصان، ثم أضاف الشياطين إليهم إعلماً بأنهم من خواصهم فى كل زمان، ثم أكد كلامهم بياناً و أداة الحصر إعلالاً بأنه لا شغل لهم إلا العصيان، فإن هذا الكلام لقصر الموصوف على الصفة عند أهل البيان.

و أتى بالاسمية لإفادة الدوام على وصف الكفر و الطغيان، و أتى بلفظ الاستهزاء تنبيهاً على أن الاستهزاء للممكن غاية نقصان، و أتى بالاستهزاء من باب الاستفعال للإيذان بأنهم طالبون للاستهزاء مشعوفون به مدى الزمان.

الخامس: قد مرّ فيما سطرنا فى أوائل هذا الطرس فى الاستعاذة معنى الشيطان و هو المرجوم المبعد عن رحمة الرحمن، و لابد أن يعلم هنا أن كل منافق فهو فى الحقيقة شيطان؛ أعنى بحسب البطنان، و إن كان ظاهره ظاهر الإنسان؛ إذ لا عبرة به، إنما العبرة بالقلب و ما يحشر إليه يوم ينصب الميزان، و يكون حشر المنافقين إلى الشياطين يوم المعاد، لغلبة صفة الشيطنة على قلوبهم من المكر و الحيلة و سوء الاعتقاد.

بيانه: أن فى الإنسان قوة علمية و عملية، منهما ينشأ الرّشاد و الفساد و العلمية عقلية و وهمية بالعيان و العملية شهوية و غضبية، و سعادة الإنسان أنيطت بتكميل القوة العلمية و النظرية و البصيرة التى فى البطنان بتكرير النظر إلى حقائق الأشياء و الأعيان، و المطابقة للأمر الإلهية على وجه الصواب بتسخيره قواه التحريكية و الإدراكية بلاتوان و سياستها لتصير مقهورة لا متمردة عاصية للملك المئان.

ولتلك القوى رؤساء ثلاثة: الوهم للإدراكية من قوى الإنسان والشهوة والغضب

للتحرّيكية، وكلّ منها لها فروع يتكثّر في التّبيان.

ففى الإنسان مادام كونه فى الدّنيا ووجوده فى الأعيان أربع شوائب: العقل و
الوهم والشّهوة والغضب بلاحسان، والأول ملكة بالقوّة، والثّانى بالقوّة شيطان
شغله الطّغیان، والثّالث بالقوّة بهيمة، والرّابع سبع بالقوّة عقور للإنسان وكلّ منها
إذا قوى بتكرّر الأعمال صار ما بالقوّة فعلاً بالعيان و يحشر إليه عند الإمعان
فالمنافقون بتكرّر النّفاق فى الحقيقة اسمهم الشّيطان.

و اعلم أنّه قد تقدّم منّا أنّ آيات النّفاق كما مرّ عن تفسير الإمام العسکرى -عليه
السّلام- نزلت فى النّاكثين عن بيعة أبى تراب، فلاتائل فى التّكرير والإطناب.
﴿ الله يستهزىء بهم و يمدهم فى طغيانهم يعمهون ﴾

الكلام فى هذا المقام يستدعى رسم أصول: الأوّل: الاستهزاء السّخرية و
الاستخفاف، و المدّ الزّيادة والقوّة كما هو المراد فى الباب، و الطّغیان بالضمّ و
الكسر كلّيان بهما و هو العصيان و البعد عن طاعة ربّ الأرباب. و العمه فى
البصيرة العقلية كالعَمى فى البصر و هو أشهر المعانى عند الأصحاب.

الثّانى: قد يتوهم فى هذا المقال أنّ السّخرية عن الملك الوهاب محال بلا
ارتباب، كما قالت اليهود: «أَتَتَّخِذُنَا هُزْؤاً»، فقال موسى فى الجواب: «أعوذ بالله
أن أكون من الجاهلين»

و عن هذا الإشكال بوجه يجاب:

أولها: أنّه من باب المشاكلة لوقوع الجزاء فى صحبة الغير، كقول الله الملك
التّواب: و جزاء سيّئة سيّئة، و قوله: فاعتدوا بمثل... الآية.

و ثانيها: أنّه استعارة فى هذا الباب؛ لأنّ الجزاء و العقاب بقدر العصيان بلا
ارتباب، و قوله: «جزاء وفاقاً»، شاهد فى هذا الباب، فهو استعارة بعلاقة المشابهة
فى المقدار و الحساب.

و ثالثها: أن المراد به إرجاع وبال استهزاء المنافق المرتاب عليه و ردّ ما قصده به إليه، كمن يرميك بحجر فأخذته و رميته به فأصاب، فكأنك تستهزئ به، و قد ردّ الله ما قصده من غمّ المؤمنين الأطياب بتزايد غمّ المنافق بتضاعف نصر النبيّ المستطاب؛ فالكلام استعارة أيضاً.

و رابعها: أن مراد ربّ الأرباب إنزال العقارة بهم و الهوان الذي عند أولى الالباب لازم الاستهزاء؛ فالكلام مجاز مرسل و العلاقة في الباب تسمية اللازم باسم الملزوم أو من باب تسمية المسببات باسم الأسباب.

و خامسها: أن الله ينعمهم في الدّنيا بنعم تكون في غاية الانتخاب، و يظهر عليهم منه خلافه في يوم الحساب بإنزال العقارة و العذاب و العقاب.

و سادسها: أن الملك الوهاب يعامل معهم معاملة المستهزئ؛ أمّا في الدّنيا التي هي عالم اليباب، فهو أنه يظهر للرّسول و المؤمنين الأمجاد و أطياب الأصحاب أسرارهم، و يجري عليهم أحكام المسلمين.

و أمّا في يوم الحساب، فبما روى أن المنافق يكون في الجحيم و يرى الجنّة مفتوحة الباب فيسعى و يتكلّف في المشى إلى أن يأتي قريب الأبواب فتغلق و حينئذٍ، فالذين آمنوا يضحكون على المنافق المرتاب؛ فالكلام استعارة تمثيلية على حذو يخادعون الله و نحوه من آيات الكتاب.

الثالث: العلة في استيناف الله يستهزئ بهم مع أنه خلاف الإطناب لوجوه: أولها: دفع توهم كونه على إنّا معكم، فيندرج حينئذٍ في مقول المنافق من الخطاب، أو على قالوا، فيتقيد بالطرف أي إذا خلوا أو ما كانوا يكذبون أو من صلات من يقول؛ و ليس شيء منها بصواب.

و ثانيها: أن الاستيناف للدّلالة على أن الملك الوهاب تولّى مجازات أرباب النفاق، و لم يحوج المؤمنين الأطياب أن يعارضوهم.

و ثالثها: أنَّ الاستيناف فى هذا الباب فى غاية الجزالة و الفخامة لدلالته على أنَّ المنافق المرتاب بالغ فى الاستهزاء مبالغة تامّة شنيعة عند أولى الألباب و تعاضم على أسمع أهل الاستماع على وجه تأهلوا للسؤال و الجواب بأن سئلوا أنَّ هذا المستهزىء ما شأنه؟ وما به العقاب؟ وما إليه له المرجع و المآب؟ فالله - سبحانه - أجاب بأنَّ الله يستهزىء - الآية.

و رابعها: أنَّ استهزاء المنافق المرتاب ليس فى مقابل ما يفعل الله بهم من العقاب. الرَّابِع: إنّما صدر الاستيناف بلفظ الله لوجوه: أولها: أنَّ الله الوهاب يكفى مؤونة عباده المؤمنين الأطياب، و يتقم لهم منه بالعذاب، و لا يحوجهم إلى معارضتهم بالتكلف و المشقة و الاتعاب. و ثانيها: أنَّ استهزائهم ليس بشيء فى مقابل استهزاء الملك التّواب، و أنَّ قدرتهم فى قدرته مضمحلّة بلارتياب.

وثالثها: التّيمّن بذكر الله الملك الوهاب و التّبرّك بذكر اسم من اليه المرجع و الإياب. و رابعها: أنَّ الاستلذاذ يحصل به و يستطاب. و خامسها: إدخال الرّوع و المهابة بلارئاب.

الخامس: إنّما أتى بلفظ الغائب دون الفاعل مع طباقه لما مرّ فى الباب، فيحصل المطابقة بين قول المنافقين النّصاب و كلام الله فى الجواب إيماء بأنَّ استهزاء الله و العقاب يحدث حالاً فحالاً، و يتجدّد حيناً بعد حين، كما يفصح عنه آية الكتاب «أولا يرون أنّهم يفتنون فى كلّ عام مرّة أو مرّتين»

السادس: أنَّ ربّ الأرباب كيف يمدّهم فى الطّغيان و الضّلالة مع أنّه قبيح لا يصدر من الملك الوهاب؟

و الجواب بوجوه:

أولها: أنَّ يمدّهم بمعنى المدد و الزّيادة بلارئاب، و فى طغيانهم متعلّق به،

والمراد ازدياد الخذلان الذى هو لمنع اللطف الخفى من الأسباب.

و ثانيها: أن يمدّ فى العمر على الحذف والإيصال، و يكون فى طغيانهم و يعمهون حالان من ضميرهم.

و ثالثها: الزيادة كالأول، لكن فى المال والأعوان، و فى طغيانهم متعلّق بعمهون و الجملة حال من يمدّهم؛ أى يمدّهم استصلاحاً و هم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم.

و رابعها: أن كمال على منع الغسر و الإبقاء كما قيل السّفيه من لم يمه فهو مأمور.

﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم و ما كانوا مهتدين ﴾

هذه الآية من الفصاحة و البلاغة و الجزالة و الملاحاة و السّلاسة و المحسنات المعنوية و اللفظية و الاحتواء على الموعظة و النصيحة مّترعة بحيث تكون لعلم البلاغة هادية للمهرة و دليلاً، و لو صرف جهابذة جماهير العلماء الأعلام الحذقة أعمارهم فى درك مزاياها لما اهتدوا إليها سبيلاً و ما يدركون و ما يفهمون و ما يتفطنون إلّا قليلاً؛ و إن تظاهروا أو تدبّروا أو تفكّروا تفكّراً جميلاً.

و إني مع كونى عديم الباع، قصير الذّراع، لست للعلم مقيلاً و لا عند العالم العليم و البحر القلزم الخضمّ إلّا ضيلاً، أذكر نبذاً ممّا اهتدى إليه الأفكار، و يسيراً ممّا سطره العلماء الأبرار، و قليلاً ممّا ألهمنيّه الله الملك العالم المقتدر الفيّاض المختار فى آناء اللّيل و أطراف النّهار بوساطة من شخصت إلى ظهوره الأبصار، القائم المنتظر المهديّ الهاديّ، خاتمه الأئمة الأطهار الأخيار - عليه و على أجداده الصّلوّة و السّلام من الملك القهار الجبار - ليكون للتّفكّر و التدبّر فى الآيات مرشداً و وكيلاً، و لما لم نبينه من المزايا حاوياً و كفيلاً.

ف نقول: فى هذه الآية سوالات و تحقيقات يطلب السّائل من الواصل تعليلاً، و نحن نذكرها أولاً إجمالاً موجزة مختصرة لا يكون طويلاً.

الأول: ما السَّرَفُ فى التعبير عن المنافق باسم الإشارة مع أنَّ الغيبة يناسب الباب نظراً إلى ما تقدّمها من أوصافهم المعبرة بالغياب؟

الثانى: ما السَّرَفُ فى اختيار الموصول بعد الإشارة التى هى كالخطاب؟

الثالث: ما السَّرَفُ فى غياب اشتروا بالنسبة إلى المنافق المرتاب؟

الرابع: ما معنى الشِّراء مع أنّه مبادلة مال بمال عند أرباب الأداب، والضلالة و الهدى ليسا بمالين فى العرف واللغة بلارتياب؟

الخامس: ما السَّبب فى اختيار اشتروا مع أنّه بالنسبة الى المجرد من الإطناب؟

السادس: ما السَّرَفُ فى جعل الهدى ثمناً مع أنّه لم يكن بيدهم هدى ولا ثواب، والّثمن لابد أن يكون بيد المشتري و ملكاً له و فى قبضته بلارتاب؟

السابع: ما المراد بالتجارة والريّح والاكْتساب مع أنّه يصحّ سلب التجارة عن هذه القضية عند العرف وأرباب الألباب؟

الثامن: ما السَّرَفُ فى نسبة الرّيح إلى التجارة مع أنّه ينسب إلى التاجر والاكْتساب؟

التاسع: نفى الهداية ممّا مرّ معلوم فذكره تكرير و ليس بصواب.

العاشر: ما معنى الرّيح مع أنَّ المنافق المرتاب قد خسر، فكان الإتيان بخسراو أقصر؛ فإنّ رأس مالهم صار فى معرض التّباب؟

الحادى عشر: أنّ مضمون الآية حاصل للكافر أيضاً، فلم خصّ بالمنافقين النّصّاب؟

الثانى عشر: فى الآية مراعاة التّظهير، فمن تدبّر فيها أصاب.

الثالث عشر: فى الآية بعض أقسام الجناس.

الرابع عشر: فى الآية طباق بديعى ظاهر للتحرير التّقاب؛ أى الحاذق.

الخامس عشر: فى مناسبة هذه مع خاتمة آيات المؤمنين الأطياب.

السادس عشر: ما السَّرَفُ فى اختيار اشتروا على باعوا و لابدّ فيه من رفع؟

و لنقدّم مقدّمات رشيقة يرتفع من الإحاطة بها الحجاب عن وجه بعض تلك الأمور و عن بعض أسئلة يظهر منها الجواب:

المقدّمة الأولى: اعلم أنّ الإنسان مادام كونه في عالم الفساد و الخراب بمنزلة مسافر يسافر؛ أمّا كونه مسافراً، فمما شهد به آيات الكتاب و الآثار المروية عن الأئمّة السادة القادة الأطياب و دلّ عليه ألباب أصحاب القلوب و الأئفدة و الألباب سيّما بناء على التحوّل و الانتقال و التجدّد و الحدوث و الزوال من حال إلى حال بالاستحالة الجوهرية و التوجّه إلى عالم آخر هو دار الكمال، كما برهن عليه بعض أساطين الحكمة من الأصحاب.

و أمّا كونه تاجراً، فمما فيه لاختياره مدخل و ربحه أو خسره به حصل؛ إذ الفائز بالربح فاز بأعمال صالحة اختيارية حاز، و الخاسر باختياره الأعمال الفاسدة خسر و عن الربح جاز؛ فكلّ ماله حصل حصل بالأكتساب، جزاء بما كانوا يكسبون بما كسبت أيديهم خيراً يره و شراً يره، و غير ذلك من آيات الكتاب، بل هذه المقدّمة من بديهيات العقل و الشرع المستطاب.

المقدّمة الثانية: كلّ مسافر تاجر إذا كان من أرباب البصائر، لابدّ له من رأس مال، و قد ثبت مسافرة الإنسان و أنّه لامحالة تاجر؛ فلا بدّ له من رأس مال و هو الفطرة الأصلية التي عليه فطره الله القادر، و هو القوّة الاستعدادية لأصل وصول البشر التاجر العابر إلى الدّرجات العاليات و النّجاة عن زلّات الاقدام و المعائر، و هذه القوّة الفطرية يعبر عنها بالهدى في هذا الباب؛ إذ الهدى عبارة عن كون السّالك على طريق تؤدّي إلى مطلوب الطّلاب، و يقابله الضّلال و هو كونه منحرفاً عن طريق الصّواب. فعلى ما فسرنا الهدى به ليس لأحد أن يقول: كيف اشترى المنافق المرتاب الضّلالة بالهدى، مع أنّه لم يكن على هدى قطّ، فعن هذا يظهر الجواب.

فنقول: كل إنسان فى أوّل وجوده على رأس الطّريق القويم منه إلى الله الكريم فهو على هدى و صراط مستقيم بحسب الفطرة الّتى فطر النّاس عليها الملك الحكيم الحليم، و إنّما يقع الانحراف بحسب ما يحصل للإنسان الاكتساب من الأفعال و العقائد الّتى يورثان الوبال و العقاب، كما ورد فى الخبر عن خير البشر النّبىّ المستطاب: «كلّ مولود يُولد على الفطرة» فافهم، ترشد إلى الباطل و الصّواب، و تعرف المبدأ و المآب.

المقدّمة الثالثة: الرّيح فى هذه التّجارة و الخسران فى المقام ليسا بأمّرين عارضين لغاية هذه الأسفار العظام ممكنى الانفكاك عن منازل هذه الحركة بلاكلام؛ بل الوصول إلى كلّ منزل من منازل دار الخلود و الدّوام يلزمه ما يخصّه من ريح أو خسران أو نعيم أو حرمان؛ بل الرّيح و النّفع فى هذا المرام هو نفس الوصول إلى المنزل الأسنى و المقام الأعلى، و كذا الخسران هو الوصول إلى المهوى الأدنى، كما لا يخفى.

فإذا تقرّرت هذه المقدّمات فلنشرع فى الجواب عن الأسئلة و تبيان التّحقيقات فنقول: يتمّ الكلام برسم مقالات:

الأولى: من المقالات فى التّعبير عن أرباب الآثام باسم الإشارة الدّالة على أنّ المشار إليه فى مقام الحضور مع أنّه فى ما مرّ من الآيات الّتى للمنافقين بلفظ الغيبة المذكور.

و الجواب عن هذا الكلام: أنّ المنافقين الّذين هم كالأنعام لمّا ذكروا بسمات و صفات عديدة، صاروا كأنّهم حاضرون فى المقام لتعيّنهم بتلك الصّفات، و ارتفع بالكلّية عنهم الحجاب و الإبهام، كما مرّ فى إناك نعبد، و أولئك هم المفلحون، و نحوهما من نظائر المقام، مضافاً إلى إفادة التّحقير و نهاية الملاحاة، كما لا يخفى على أصحاب الأفهام.

الثانية: سرّ الإتيان بالموصول الذي هو بمنزلة الغائب للإيماء إلى تماديهم في الطغيان والضلالة والمعايب وكثرة ما لهم من المثالب بعداء عن عزّ الحضور، مع إفادة الكلام التحقير أيضاً بالكلام.

الثالثة: ظهر ممّا مرّ علّة الاعلام بأحوال هؤلاء الأقوام بلفظ اشتروا الموضوع للغائب من الأنام.

الرابعة: في بيان المعنى والمرام من لفظ الشراء، والتحقيق التام كما صرح به بعض الأعلام بمعنى اختار أو استبدل، وأصله بحسب اللغة والعرف العامّ بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الأعيان، ثمّ استعير للإعراض التامّ عمّا في يده محصّلاً به غيره من الأعيان أو المعان، ثمّ اتسع فيه فاستعمله أهل اللسان للرغبة عن الشيء طمعاً في غيره، و هذان المعنيان الأخيران مجازان مرسلان من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم. فحاصل المعنى والمرام أنّ المنافق أخلّ بالهدى الذي جعل الله الملك الخالق العلّام له بالفطرة التي فطر الناس عليها محصّلاً للضلالة والآثام أو اختار الضلالة واستحبّها على الهدى.

الخامسة: السبب في اختيار المزيد مع أنّ المزيد من فضول الكلام: أنّ الاشتراء افتعال، وفيه الطلب، فأوماً إلى أنّهم كانوا في الشوق و طلب الآثام والرغبة إلى الضلالة مدى الأيام والشهور والأعوام.

السادسة: قد ظهر الجواب عن أنّ الهدى لم يكن في قبضة المنافقين اللثام فكيف جعل ثمناً و الثمن لا بدّ أن يكون بيد المشتريين من الأنام، فتدبرّ في المقدمات حتّى تجد ملخّص التحقيق في بيان هذا المرام.

السابعة: في الجواب عن أنّ التجارة والربح المذكورين في المقام ممّا يصحّ سلبهما عن هذه القضية عرفاً، وقد ظهر الجواب عن هذا السؤال بما مرّ في المقالة الرابعة من تحقيق الحال، مع أنّ الربح والتجارة ترشيح للمجاز، فإنّ

الاشترء لمَّا حصل فيه الاستعمال فى معاملتهم، أتبعه ما يشاكله تمثيلاً لخسارهم أى تشبيهاً لخسار أهل الضلال بخسار التجار.

الثامنة: السرّ فى نسبة الرّيح إلى التجارة مع أنه ينسب إلى التاجر أنّ هذا الإسناد من قبيل المجاز فى الإسناد الذى هو أن يسند الفعل إلى شىء هو فى الحقيقة قائم بالفاعل الذى هذا الفعل له على وجه السداد؛ كتلبس التجارة بالمشتري، أو من قبيل إسناد الفعل إلى سبب الإيجاد؛ فإنّ التجارة سبب يفضى إلى الرّيح والخسران.

التاسعة: قد يتوهم أنه علم من اشتراء الضلالة بالهدى عدم حصول الاهتداء لهؤلاء الأقوام؛ فقوله: «و ما كانوا مهتدين»، تكرير مجتنّب عند لدى الأعلام.

و الجواب الحاسم لمادة الأوهام: أنّ المرام ما كانوا مهتدين لطرق التجارة لا الاهتداء فى الدين؛ ولكن بقى فى المقام اعضاء آخر و هو أنّ اشتراء الضلال بالهدى متفرّع على عدم الاهتداء فى التجارة والأعمال، فكيف يصحّ تفريع عدم الاهتداء على الاشتراء؟

و هذا الاعضال يرد على شراح الكشف حيث عطفوا ما كانوا على ما ربح، و أمّا لو عطف على اشتروا الضلالة، زال هذا الإشكال بلا كلام. و يمكن أن يراد بالهدى آمناً فى قول هؤلاء الأقوام، إذا لقوا المؤمنين الكرام، و يراد بالضلالة قولهم: إنّنا معكم فلا يصعب حينئذ دفع الاشكال على الأفهام.

العاشرة: ما السرّ فى الإتيان بنفى الرّيح فى المقام مع أنّ المنافقين اللّثام قد خسروا بإضاعة رأس المال بالتّمام؟ فالإتيان بلفظ خسر أخصر و أقصر و أدلّ بإفادة المرام.

و الجواب: أنّ نفى الرّيح الذى ذكر يستلزم فى العرف أنّ هذا التاجر خسر؛ إذ الخسارة عند عدم الرّيح يلزم التجار فى أغلب أحوالات الأنام؛ لأنّه إذا لم يربح، فات منه عمله لا محالة، و العمل أيضاً من رأس المال، فاذا فقد الرّيح، تحقّق

الخسران أيضاً على جميع الأحوال.

و لم يقل: خسرت، ليصرّح بانتفاء ما هو في التجارة هو المرام، و المقصود الأصلي عند الأنام أعنى الرّيح و الانتقال إلى ضدّ المقام و هو الخسران.
الحادية عشر: أن الخسران حاصل للكفّار اللّثام.

و الجواب: أن ذلك إمّا لكون الكلام فيهم، فتأمل، أو لأنّ كفّار الأنام لم يشتروا الضّلالة بالهدى؛ بل يترجى منهم الإسلام، أو لأنّ المراد بالهدى أماناً، و المراد بالضّلالة إنّنا معكم، كما مرّ فيه بعض الكلام.

الثانية عشر: اعلم أن الله العلّى الكبير قد أتى بصنعة مراعاة التّظير، فجمع بين الشّراء و الرّيح و التجارة في هذا الكلام القصير و هي من المحسنات المعنويّة بلا نكير.

الثالثة عشر: اعلم أن الله الملك العلّام قد أتى في هذا الكلام ببعض أقسام الجناس، و هو الجناس في الاشتقاق الّذى هو يحسّن اللفظ عند الأعلام، فأتى بالهدى و مهتدين و هما متّحدان في الماهيّة و المادّة بالتّمام.

الرّابعة عشر: اعلم أن الله أتى بصنعة الطّباق، و هي من محسنات المرام و المعنى عند علماء البيان، فأتى بالضّلالة و الهدى و هما متقابلان بلا كلام.

الخامسة عشر: السرّ في اختيار اشتروا على باعوا واضح عند أرباب الأفهام فإنّ من يشتري شيئاً أشدّ شوقاً و أجدّ طلباً و أحوج ممّن يبيع في أغلب الأيّام.

السادسة عشر: اعلم أن كلام الله الملك المنان كالدرّ المعقّد بالنّظام يناسب أجزائه بعضه مع بعض في المرام و المهام. ألا ترى أنّه بعد ما وصف المؤمنين العظام بمدايح جميلة جليّة ذكرها بنحو الإجمال في آخر الآية و الآيات الختام و ذكر مالهم و ما بهم من العذاب و جعلها من الاختتام، فكذا ذكر المنافقين الفجرة و ذكر ما فيهم من الذّمائم العظام و القبائح والآثام، فجمع لبّ لباب تلك الأوصاف

والأمراض والأسقام فى هذه الآية. فأحسن التأمل و التدبّر و التفكير فى آيات الملك العلّام.

فسبحان من أودع فى هذا الكلام مع أنّه يكون قصيراً من مقاصد علم المعانى و البديع و الفصاحة و البلاغة شطراً كثيراً لتعلم أنّ كلام الملك المتّان فوق طوق البشر، فلا يكون تجد له نظيراً ؛ و لو اجتمع فصحاء عدنان و النّطس النّدى العليم فى كلّ زمان لم تجد أحداً بمقدار هذا الكلام قديراً، وإن كان بعض لبعض ظهيراً ؛ بل لو اجتمع سكّنة اصقاع الإمكان على أن يأتوا بمثله، عجزوا، وإن كان كلّ واحد نحريراً ؛ بل لا يفهم كنه كلامه و حقيقة مرّاه أحد من العلماء، وإن كان حكيماً خبيراً.

وإنّما ذكرنا هذا المقدار من المزايا ليكون الطّالب فيه بصيراً، و ليكون للحذقة المهرة من أهل الخبرة هادياً و دليلاً و نصيراً، و ليكون للمذعن بشيراً، و للمنكر نذيراً، فأحسن التأمل و زد على ما ذكرنا و لا تقصّر مسلكاً و لا مسيراً.

﴿ مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون ﴾

الكلام فى تلك الآية الشريفة و المقالة المنيفة يقع فى مقامين :

المقام الأوّل فى بيان مؤدّاها و مفهومها و معناها بطرز الحكماء الأعلام و عرفاء الأيّام و هو يستدعى تمهيد مقدّمات :

الأولى : اعلم أنّ العوالم متطابقة و النّشآت متحاذية نسبة الأعلى إلى الأدنى كنسبة الصّافى إلى الكدر و اللّب إلى القشر، و نسبة الأدنى إلى الأعلى كنسبة الفرع إلى الأصل المقرّر و نسبة الظّل إلى الشّخص و المثل إلى الحقيقة فتبصّر.

فكلّ ما فى الدّنيا فلا بدّ له فى النّشأة الأخرى من أصل ذكر و إلّا لكان كسرّاب فى فيفاء المدر و خيال عاطل مقدّر، و كلّ ما فى الآخرة لا بدّ فى الدّنيا من مثال و إلّا

كان كشجر بلا ثمر، ولكل إنسان دنيا و آخرة و أعنى بالدنيا مدّة الوجود و أنّه فى المشهود مستقرّ و المراد بالآخرة حالته بعد ما كان عن منازل الدّنيا بالموت عبر. و من النّاس من سهّل له الاعتبار و النّظر، فلا ينظر فى شىء به يمرّ من عالم الملك إلّا به إلى عالم الملكوت يعبر، فسّمى عبوره بالعبرة و النّظر و كلّ انسان بالعبرة و النّظر أمر و فى الكتاب فاعتبروا مستطر.

و من نوع البشر من عميت بصيرته فلم يعبر أصلاً و لم يبصر فاحتبس فى عالم وراء عالم الأمر - أعنى عالم الشّهادة - و سيفتح إلى حبسه أبواب سقر، و هذا الحبس ممتلئ ناراً شأنها أن تطلّع على الأفئدة؛ لكن بين هذا البشر بين إدراك ألمها ستر و حجاب، فإذا رفع بالموت و الفناء و استبصر، أدرك سقر.

و الغرض من القرآن كثرة شرح أحوال الآخرة و دار المقرّ، سيّما هذه الآية، فإنّ منها شرح أحوال أرباب النّفاق و الشرّ بحسب باطنهم و آخرتهم، و الآخرة من عالم الملكوت و شرحه لا يتصوّر، و لا يتقرّر شرح عالم الملكوت إلّا بضرب الأمثال حتّى يظهر، و لذلك قال الله تعالى: ﴿و تلك الأمثال نضربها للنّاس و ما يعقلها إلّا العالمون﴾^(١) و هم الّذين عبّروا عن المحسوسات الصّور و عن المادّة القشر. فالمادّة عند عقلهم الّذى عبر حضرت، فالعقل عن عالم الأمثلة الحسيّة عبر، و إلى عالم الحقائق و الملكوت وصل و قرّ.

و عالم الأمثلة الحسيّة بالقياس إلى عالم الحقائق كعالم النّوم المعهود المقرّر بالنّسبة إلى عالم اليقظة، كما قال إمام البشر: «النّاس نيام. فإذا ماتوا انتبهوا». و ما فى اليقظة يحسّ بالبصر لا يبيّن لك فى النّوم إلّا بضرب المثل المحتاج إلى من يعبر، و كذلك ما سيكون فى يقظة القيامة لا يبيّن لك فى ليلالى حجب الدّنيا إلّا بكسوة المثل، و هى ما يعرفه من للرؤيا معبر، كما يعبر الماء بالعلم، و الحيّة

بالخصم، والغايط بالمال، ونحو ذلك مما هو فى علم التعبير مستطر.

المقدمة الثانية: اعلم أن الموجودات من حيث الصور فى بعض الأشياء كالمفارق من الجوهر و ضرب من الملك الذى للعالم العلوى مدبر لها القوى والمقر فى أنفسها بذات باربها خالق البشر، وفى بعض الأشياء كالطبايع و الذى للعالم السفلى مدبر قائمة لافى أنفسها؛ بل بالمقدار المقدر و بتبعية المحل المستقر.

و كل من قسمى الوجود من القائم بالذات و القائم بالمقدار المقرر نور من أنوار الإله المصور للصور و المقدر للقدر؛ بل الوجود على مراتبه كلها نور منور الفائض عن خالق الحجر و المدر فى سماوات الروح و أرض الشبح فتبصر و الله نور السماوات و الأرض فى الكتاب مستطر و الله نور كل نور منتشر إذ عرفت ما سطر.

فاعلم أن البشر بالقوة مشتمل على كل نور مشتهر و أشرف أنواره المكمونة بالقوة فى ذاته بحسب أصل الفطرة هو التور الأظهر أى التور العقلى المدرك الحقائق الفعال للصور العقلية و النفسانية و الحسية عند تفرده بذاته و خروجه من القوة إلى الفعل و اتصاله بحضرة الحق الأول، وإنما يخرج من القوة إلى الفعل عند استكمال بسلوك سبيل الحق المنان و انقياد الشريعة الإلهية بالإيمان و العمل الصالح فى وعاء الزمان و صرف القوى الظاهرية التحريكية من القدرة و الإرادة والشهوة و الغضب فيما خلقت هى لأجله مادام بقاء بدن الإنسان.

و هذه القوى أيضاً ضرور من الأنوار الوجودية التى أنعمها الله الحنان على الإنسان للاستعمال فى التوسل بها إلى المبدأ الديان، و العقل فى أول النشأة ضعيفة خامدة فى مواد الأبدان، سيما الباطنية منها كالوهم و الخيال من القسم الأول الذى مر فى أول البيان، و الهوى و حب الجاه من القسم الثان.

و هذه الأنوار الحسية و محسوساتها و متعلقاتها صور مكمونة فى مواد أبدان الإمكان، سيما العنصرية كالصور النارية فى الفحم، و جميع هذه الأجسام كالفحم

و أنوار صور الحقائق مندمجة فيها بالعيان، و إنما تظهر من البطون و تبرز من الكمون بتدرّج كَرّ الزّمان بسبب حركات و رياضات فى كورة الإمكان و عالم الشّهود و العيان الّتى هى بمنزلة التّفّاحات الواقعة من الإنسان فى كير الحدّادين. و أوّل ما يخرج من القوّة هى صورة الحسّ و المحسوس الثّابتين فى عالم المكان. فإنّ الحسّ تجرّد الصّورة القائمة بالمادّة المغشّاة بالغواشى المادّية من أصل تلك المادّة، ولكن لايجرّدها من الغواشى؛ بل هى معها عند الإمعان مع شرط أن يكون لمحلّها من الحسّ نسبة وضيعة من حيث الجثمان إلى تلك المادّة المنتزعة عنها حتّى لو غابت هذه المادّة، غابت الصّورة عن الحسّ بلاحساب. و أمّا الخيال فيجرّد الصّورة عن المادّة تجرّيداً أتمّ و إلى أفق المفارقات من الأعيان تقريباً أشدّ؛ فإنّه يجرّدها عنها و عن جلايبها من غير اشتراط حضور المادّة، لكن بشرط بقاء تعينها المشابه للتّعين المادّى فى عالم التّمثّل الخيالى. و أمّا الوهم فيجرّد الصّورة تجرّيداً أتمّ ممّا مرّ حيث من الأجسام المعان و يجرّدها عن الموادّ و الصّفات، لكن لايمكن للوهم تجريد المعان عن الموادّ الشّخصيّة بالكلّية و عن صفاتها حتّى عن إضافتها إلى الشّخص؛ بل يتصوّر كلّاً من صور الإيمان مضافاً إلى شخص معيّن؛ إذ نفس الوهم كذلك أيضاً عند الإمعان؛ لأنّه قوّة عقلية مضافة إلى جوهر من الأبدان.

و أمّا العقل فشأنه أن يجرّد صور الأعيان تجرّيداً أقوى ممّا سبق له البيان؛ إذ يجرّدها عن جميع العلامات و الإضافات، فيبصرها و يراها بالعيان صافياً خالصاً عن شوائب الأوصاف و الافتقار و النّقصان.

المقدّمة الثّالثة: اعلم أنّ هذه القوى من الإنسان من فروع جوهره العقلى، فهى منه بمنزلة أشعة و أنوار لازمة لجوهر نورانى يتعلّق بالأبدان كمصباح فى بنيان حيث يقع منه الأضواء و الأشعة على الجدران و الأسقف و الأكناف و الزّوايا من الحيّطان.

وكلّ من هذه القوى يخرج من القوة إلى الفعل بواسطة صورة محسوسة بالأبصار ونحوها من القوى التي حكمها ظاهر عند الأنظار؛ فالبصر بالمبصرات من المقادير والألوان، والسمع بالمسموعات كالأصوات، وبالجملة الحسّ بالمحسوس يستتار والخيال إلى الصور المتخيّلة يشار.

وقد علمت أن كلّ كمال وكلّ نور من الأنوار إنّما يحصل بضرب من التجريد عن المادّة والأغيار، وكلّ نقص وظلمة إنّما يحصل بواسطة اللّصوق بالمادّة في الاعتبار، ووجود هذه القوى متقدّم بحسب الحدوث في الأعيان على وجود القوة العقلية تقدّمًا بالزّمان وتقدّمًا بالطّبع، ووجود العقلية متقدّم من حيث البقاء في الأكوان تقدّمًا ذاتيًا؛ لأنّها من فروعها عند تجوهر العقل وحصوله في الآن.

فالعاقلة مفتقرة إليها في أوّل نشأة الوجود في الأعيان وعند أوان الاستكمال والحركة إلى المبدأ الفعّال، ومفتقرة إليها في النّشأة الثانية.

فمن استكمل ذاته مادام القرار والكون الدّنياوى بنور الإيمان واليقين، حصل الاستقرار لجميع قواه مع روحه، وتنوّرت بنوره يوم الدّين، ومن لم يستكمل بنور الإيمان، لم يفتح بصيرة باطنه إلى عالم الرّوح والريحان، لفرط جهالته وتراكم غشاوته، سلبت عن مثل هذا الإنسان قواه وحواسّه، وبقيت نفسه فى ظلمات الهاوية مع أتباع الشّيطان، فيكون أصمّ وأبكم وأعمى. ﴿فمن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى﴾^(١)، قائلًا بلسان الحال: ﴿لم حشرتنى أعمى وقد كنت بصيرًا قال: أنتك آياتنا فنسيتها فكذلك اليوم تنسى﴾^(٢)

المقدّمة الرابعة: اعلم أنّ الوجودات الفائضة من الفيّاض القهّار بعضها من عالم النّور، وبعضها من عالم النّار، وبعضها من عالم الظّلمة والدّخان.

أما التي من النور كالعقول و نفوس الكرام الفحول و الملائكة العلوية و الخيار من الجن.

و أما التي من النار، فهي النفوس الخبيثة و الشياطين و من الجن الأشرار. و أما عالم الظلمة و الدخان، فهي مواد هذا العالم من الفلك الدوار و مادة العناصر. فلولا نور الشمس و القمر لكان هذا العالم ظلمة صرفة، و بتلك الأنوار من الكواكب و الشمس و القمر استنار.

و أما دار السلام و القرار، فنوره من نور آخر؛ إما العلمية كما للمقربين و الأبرار الخيار، و إما العملية كأصحاب اليمين الأخيار.

و أما عالم النار و دار الأشرار و مقام الفجار، فناره ليست من جنس النار الدنيوية التي تدرك بالأبصار، فإن نار الدنيا ليست ناراً محضة؛ بل مع المادة و المقدار كالحطب و ما يشبهه، و مع هيئة نورية حسية و وضع و شكل محسوسين بلاغبار. و أما النار المحضة فلا يكون معها هذه الاشراق و الصفاء و نحوه من الآثار؛ بل كلها مسلوبة عن نار سقر؛ بل هي سوداء مظلمة، كما ورد عن الخبر في خير البشر، و إنما ثبتت تلك الأوصاف لنار الدنيا لتركبها من نار و نور سانح كما مر.

و أما النار المحضة، فتمامها صورة جوهرية حارة بالذات لا بالغير، محرقة المواد، مذيبة الأجساد، موزية مهلكة العباد، محرقة قطاعة نزاعة للبشر، مفسدة للصور، و فسادها بوارها فلا تبقى و لاتذر، فدار البوار فيها سلطان النار يظهر.

و أما عالم النور، فهو محل ظهور الحقائق من حيث إنها حقائق و التيران التي عندنا فمحل ناريتها الحقيقية في الحقيقة دار البوار؛ لأن النار المحرقة ليست هذه النار التي تحس بالبصر؛ إذ المباشر للإحراق حقيقة هو عن البصر ستر، لا يدركه هذه الحواس، خارجة عن درك الناس و القياس، و هي نار مرتبطة بهذه النار المحسوسة و بغيره، و هذا شيء يوافقنا أرباب النظر؛ لاعترافهم بأن الأثر فهو

فاعل فى علم الطّبيعة و باصطلاح الطّبيعيّين و ذلك يسمّى ما بعد الطّبيعة و باصطلاح الإلهيّين معدّاً لافاعلاً مفيداً، و الطّبيعة النّاريّة سارية بالعيان فى كلّ المستحيلات من الجواهر و الأعيان.

إذا تمّهدت تلك المقدّمات فنقول حينئذٍ فى مقام البيان: إنّ الملك المئان أراد أن يكشف و يبيّن حقّ التّبيان عن حال المنافقين الّذين لم يباشر قلوبهم الإيمان، فشبههم بحال من استوقد نار الحرمان، و هى نار النّفس الوقّادة المودعة فى الأبدان الّتى تستوقد أوّلاً من أشعة القوى الّتى فى هذا البنيان، المتنوّرة بنور الصّور المحسوسة بحسّ الأبصار و الأعيان، و هذه الأنوار الحسيّة الّتى تنفعل منها حواسّ الإنسان و يخرج بها من القوّة إلى الفعل أنوار فى عين اللمعان حادثة متجدّدة، و هذا النّور عند دثور القوى و المرض فان.

و إنّما الفائدة تتّبع النّفس بصورة هذه المدركات ليتنقل منها عند الإمعان إلى إدراك صورها العقليّة و أنوارها الّتى هى المعانى الحاصلة فى عالم الأنوار و بها تخرج قوّتها العاقلة إلى الفعل بسعادة الآخرة.

فمن كان حاله الاقتصاد فى استعمال هذه القوى لا لأجل معرفة الملك الجبار و التّنوّر بما دام من الأنوار فهو كمن استوقد النّار و استضاء ما حول نفسه بتلك الآثار، و هى القوى الحسّاسة الّتى عليها المدار.

و حين أضاءت النّار ماحوله من القوى و المدارك للإنسان الخارجة عن ذاته قبل أن يختار بلوغ أثر الصّوء إلى النفس الخوّان، ذهب الله القادر المختار بنورهم؛ لأنّ المحسوس فى الدّثور و النّقصان و يزول عند عروض الهرم و البوار.

ثمّ لم يبق لهم نور فى حيّز الإمكان، لانور الحواسّ لزوالها بعد موت الفجّار، و لانور الإيمان لعدم كسبهم له فى تلك الدّار؛ فتركوا فى ظلمة الموت و عدم العرفان، و ظلمة الجهل و سائر الإغيار، و ظلمة النّفاق و ظلمة الكفران و ظلمة

الضلال و ظلمة غضب الله الجبار و ظلمة عذاب الملك الديان، كأنها ظلمات متراكمة غرق فيها الأشرار و بعضها فوق بعض فى الأنظار فلا يبصرون الكفار شيئاً لا كثيراً و لا قليلاً و سلبت قواهم و جوارحهم. فلا يسمع الأشرار مسموعاً و لا ينطقون منطوقاً فهم صمّ بكم عمى فهم لا يرجعون إلى الأنوار؛ لأنّ الرجوع إلى الفطرة الأولى من الممتنعات بعد انقطاع الآثار، و الممتنع لا يكون مقدوراً.

فالآية مثل ضربه الله الملك الصبار لمن أتاه ضرب من الهدى و الأنوار فأضاعها و لم يتوصّل بها إلى دار القرار فبقى متحيراً مبهوتاً فى غاية الخسار و ظلمة موحشة عند الأنظار، و هذا توضيح لما مضى من التجارة و عدم الرّبح. و هذا لبّ الأفكار فى تفسير تلك الآية، كما عليه العرفاء الأخيار.

المقام الثانى فى تفسير ظاهر الآية و يتم برسم أمور يتّضح بها المرام:
الأول: المثل و المثل بكسر الأوّل و فتحه و المثل كالشبه و الشبيه بحسب الأوزان، فلك هما مثلان فى المعان، ثمّ نقل إلى القول السائر مضربه بمورده. و المورد ماجرى هو أولاً على اللسان، و المضرب ماضرب فيه فى الثّان، ثمّ استعير حال أو قصّة لها شأن و فيها غرابة فى الأعيان.

قالوا: المقصود من البيان فى ضرب الأمثال أنّه يؤثّر وصف الشّىء فى نفس الإنسان؛ لأنّ الغرض تشبيه الخفى بالجليّ، و الغائب بما يشاهد بالعيان، فيتأكّد العلم بما هيّته، و يصير الحسّ مطابقاً لما هو واقع فى الإمكان و ذلك نهاية الإيضاح؛ فإنّ التّرجيب بالإيمان و التّرهيب من الكفر و متابعة الهوى و الشيطان مع ضرب الأمثال كما نحن فيه من البيانات الحسان بخلافه بلا ضرب الأمثال.

و لهذا أكثر الملك المّان ذكر الأمثال فى القرآن؛ بل فى سائر الكتب المنزّلة فى سابق الأزمان و من سور الإنجيل سورة المثل.

هذا كلام هؤلاء الأعيان، و فيه ما عرفت من حقيقة المثل فيما تقدّم آنفاً

بالبیان، و علمت أنَّ الغرض من التمثیل لیس هو مجرد التأثير و الوقوع فی نفس الإنسان؛ بل بیان حقيقة الأمر و ملاکة و روحه فی ملکوت الإمكان.

ألا ترى أنَّ الألفاظ المذكورة فی هذه الآية کُلُّها فی باب الحقيقة بمكان، من النار و الاستيقاد و الضیاء و النور و الذهاب و ظلمات المنافق الفتان، کُلُّها علی الحقائق محمولة مشهودة بنظر بصيرة أرباب الايقان.

الثانی: یرد علی الأوهام سؤال من الأسئلة الصّعب و هو أنَّ مستوقد النار قد وقع له بالنسبة إلی ذلك النور الاکتساب و الله تعالی ذهب بنوره و تركه فی ظلمات الأغشية و الحجاب، و أمّا المنافق فلم یکتسب خيراً و لیس له نور أصلاً، فما وجه التشبيه فی الباب؟

و تحقیق الکلام فی تقسیم الأوهام أن یقال هذا بوجه یجاب:
أولها أنَّ بعض الناس آمن عند وصول النبی إلی المدينة، ثم صار من النّصاب فاکتسب نوراً ثم أبطله.

و ثانیها: أنه لما أظهر الإسلام کالمؤمنین الأطیاب، ظفر بحقن الدّم و سلامة المال و حاز الغنیمة فی الجهاد مع أطائب الأصحاب، فعّد ذلك نوراً، و لما کان ذلك قلیل القدر بالنسبة إلی شدّة العقاب فشبههم بمستوقد النار الذی انتفع بضوءها قلیلاً ثم انّصف بالذهاب.

و ثالثها: أنَّ وجه الشّبه لیس وجود النور للمنافق المرتاب؛ بل شبه حاله فی تحیر فی ظلمات القيامة و الجحیم و كثرة الحجاب بحال المستوقد الذی زال نوره و حار فی الظلمة و الاضطراب.

و رابعها: أنه مثل أظهره المنافق من كلمة الإسلام و لو مع الرتاب بالنور و ما یظهره من الکفر بالنسبة إلی الرفقاء و الأصحاب بالظلمة، و إمّا سمی نوراً مع أنه أظهر الخلاف؛ لأنه قول حقّ و صواب.

و خامسها: أنه سَمِيَ إظهار هذه الكلمة من المنافق من أهل الكتاب نوراً، لأنه يزِين ظاهره به و يصير ممدوحاً للمؤمنين الأنجَاب. ثم إنَّ الملك الوهَّاب في مقام الإذهاب صار من الأسباب بهتك السَّتر في المنافق المرتاب و رفع الجلباب و الحجاب بتعريف نبيِّه المستطاب و المؤمنين الأطياب حقيقة أمر النَّصَّاب، فبقوا في ظلمة العقاب لا يبصرون شيئاً بواسطة الجلباب.

و سادسها: أنَّ المشبَّه به مستوقد نار لا يرضاها الله الملك الوهَّاب، فشبهه الفتنة التي حاول المنافق المرتاب إنارتها بتلك النَّار؛ لأنَّ فتنته قليل البقاء في هذه الدَّار. فعن سعيد بن جبیر: أنَّ الآية أنزلها الله القادر المختار في جماعة من اليهود الأشرار؛ الَّذِينَ كانوا الخروج النَّبيِّ في الانتظار، و يستفتحون بهذا النَّبيِّ المستطاب على جماعة من العرب و الأعراب، فلمَّا خرج صاروا به من الكفَّار، فكان انتظارهم لخروجه كإيقاد النَّار، و كفرهم به بعد خروجه كزوال ذلك النُّور والاستتار.

الثَّالث: قد يسئل و يقال: إنَّ هذه الآية الشَّريفة من الكتاب يقتضى تشبيه المثل بالمثل، فما مثل المنافقين النَّصَّاب و ما مثل مستوقد النَّار حتَّى شبه أحدهما بالآخر؟ و يجاب: أنَّه قد استعير المثل للقصَّة أو الصِّفة إذا كان لها شأن مع الاستغراب كأنَّه قيل: قصَّتْهم التي فيها العجب العجَاب كقصَّة الَّذي استوقد ناراً.

الرَّابع: قد يقع الإعضال لأولى الألباب و يقال: كيف مثَّلت الجماعة بالواحد؟ و بوجوه يجاب: أحدها أنَّه يجوز وضع الَّذي موضع الَّذين، و مثله وقع في الكتاب «و خضتم كالَّذي خاضوا» إن كان الَّذي هو المرجع و المآب لضمير بنورهم و إن رجع إلى المنافقين فلا يرد هذا السُّؤال و الجواب.

وإنَّما جاز ذلك و لم يجز القائمين موضع القائم لكون الَّذي عند أولى الألباب و صلة إلى ما بعده ممَّا هو صلته، فلا قصد إلى مطابقتها بالموصوف جمعاً و غيره بلا رتباب، و لكثرة وقوعه في الكلام و المحاوراة و الخطاب و كونه مستطالاً في

المقال بصلته استحقَّ التخفيف بين الأضراب، و لذلك بولغ فيه فحذفت يائه ثم كسرتة ثم طوى الكشح عن الإطناب، فاقصر على الّلام فى اسم الفاعل والمفعول؛ ولأنّ الّلام ليس باسم تامّ بلارتباب؛ بل هو كجزء منه، فحقه أن لا يجمع كما لا يجمع له الاتراب، وليس الذين جمعه المصحح؛ بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى فى الباب، و لذا جاء بالياء على اللّغة الفصيحة فى جميع أحوال الإعراب.

ثانيها: أنّه أراد جنس المستوقد لما فى الذى من الإبهام؛ إذ ليس يراد به تعريف واحد من الأنام.

و ثالثها: أنّ المراد و المرام من مثلهم مثل كلّ واحد كقول الملك العلّام: «يخرجكم طفلاً»

و رابعها و هو الأظهر: أنّ التشبيه فى المقام وقع بين القصّة و القصّة لالذّوات و الذّوات من الأنام كقوله: كمثل الحمار.

و خامسها: أنّ النّون محذوف فى الكلام تخفيفاً كما فى «أبْنى كُليبٍ إنّ عمى اللّذا».

و سادسها: أنّ المضاف فى المقام محذوف؛ أى مثلهم كمثل اتباع الذى استوقد ناراً، و المضاف إليه قام مقام المحذوف.

الخامس: إنّما اختار المزيد فى الباب حيث قال: استوقد، دون أوقد، للدّلالة على الطّلب و الاهتمام و السّعى فى تحصيل المرام.

السّادس: و قود النّار عند العرب سطوعها و ارتفاع لهبها، و النّار جوهر لطيف محرق الأجسام حارّ مضىء، و اشتقاقها من نار إذا نفر؛ إذ فيها حركة و اضطراب، و الإضاءة فرط الإنارة، فلذا قال الله الملك الوهاب: «و جعل الشّمس ضياءً و القمر نوراً»، و الظّلمة عدم النّور عمّا من شأنه الاستناره، و أصله النّقصان.

وأضاءت بجوز فيه التعلّى و اللزوم، والأول أصوب بالبرهان، وعلى الوجه الثان فما فاعله، والتأنيث بملاحظة المعان؛ لأن ما حول المستوقد أماكن وأراضى وأشخاص وأعيان، ويجوز استناده إلى ضمير النار ويكون ما حينئذٍ موصولة عند الإمعان، منصوبة على الظرفية أو مزيدة، وحوله ظرفاً والحول هو الدوران. وقوله: ذهب الله بنورهم، جواب لما والضمير للذى، وجمع حملاً على المعان، ولم يقل بنارهم مع أنه أنسب، لكون النور هو المقصود بالعيان من إيقاد النار. ويحتمل حذف الجواب وعدم ذكره فى اللسان، كما فى فلما ذهبوا به، لاستطالة الكلام مع أمن الالتباس فى المعان للدلالة عليه؛ أى خمدت وطفأت؛ فقوله: ذهب الله، على هذا البيان كلام مستأنف.

السابع: ههنا سؤال عظيم المبان وهو أنه لم يقل: بضوءهم، مع أنه أنسب بما مر من التبيين؛ أعنى أضاءت؟

والجواب: أن الضوء أبلغ؛ إذ فيه الزيادة بحسب الإفهام، والغرض إزالة النور بالكلية، ونفى الأشد لا يوجب نفى الأزيد بلا كلام.

ألا ترى كيف عقبه بالظلمات، والظلمة عدم النور وانطماسه بالتأمم، وقد جمعت ونكرت، واتبعت زيادة فى التأكيد بلا يصرون.

الثامن: إسناد الذهاب إلى الله الملك العلام إما فى المثل فلأن الكل بالقضاء والقدر أو لأن الإطفاء وقع بسبب أمر خفى أو سماوى كريح أو مطر، وإما فى الممثل فلأن ذهاب أنوار الحس والخيال بنور الإيمان من ضرورى الأمر ويحصل عند الموت بقضاء الله لا غير؛ ولذا لفظ ذهب ذكر.

وإنما لم يقل: أذهب؛ لأن فيه معنى الاستصحاب، كقوله: ذهب بماله السلطان، إذا أخذه وأمسكه مع ماله، وترك بمعنى طرح.

ومفعول لا يبصرون متروك على اللسان وليس بمنوى ولا مقدر؛ إذ الغرض

سلب الإبصار عن البصر، لاسلب تعلّقه بشيء آخر، وهو أبلغ في النفي المقرّر، ويحتمل كونه محذوفاً أى شيئاً قلّ أو كثر.

و وجه الإتيان بالظلمات جمعاً ممّا مرّ في المقدمات ظهر أو المراد ظلمة يوم الحساب و ظلمة الكفر و النفاق أو مراتب النفاق، فإنها ظلمات متراكمه عند أولى الإلباب.

التاسع: ذكر المسند إليه في ذهب الله لكونه الأصل في مقام الخطاب أو التلذّد و التبرّك بالنسبة إلى المؤمنين الأطياب أو إدخال الرّوع و المهابة في قلب المنافق المرتاب.

العاشر: ذكر المثل مكرراً جناس لفظي عند أرباب الآداب، و هو من المحسنات اللفظيّة عند الأصحاب.

الحادي عشر: ذكر النّار و النّور و الإضاءة و الاستيقاد مراعات النّظير و هو من المحسنات المعنويّة بلا رتياب.

الثاني عشر: ذكر ترك و ذهب أيضاً من مراعات النّظير بلا تكير.

الثالث عشر: في لفظ ترك و ذهب جناس في الوزن و هو من المحسنات اللفظيّة عند أولى الألباب.

الرابع عشر: في ذكر النّور و الظلمات صنعة الطّباقي و التّضاد و هو من المحسنات المعنويّة عند أهل الرّشاد.

الخامس عشر: في لفظ أضاءت و لا يبصرون أيضاً مقابلة و طباق.

السادس عشر: في ذكر لا يبصرون و ظلمات أيضاً مراعات النّظير.

﴿صَمَّ بكم عَمى فهم لا يرجعون﴾

قد علمت ممّا أسسنا في الآية السّابقة أنّ هذه الألفاظ على الحقائق محمولة،

وعلى طريقة أرباب الظواهر هذه الكلمات بالمجاز متأوّله؛ لأنّ المنافقين لم يكونوا

متصّفين بها فى الحقيقة، فحملوها على التمثيل لا الاستعارة؛ إذ من شرطها أن يطوى بالكلية ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة، و ههنا وإن لم يذكر المبتدأ، لكنّه فى حكم المذكور بالبدیهة، كما لا يخفى على من له أدنى قريحة وأقل فهم و ذكاء و دراية.

نعم، إن جعلت تلك السمات للمستوقدين أمكن الحقيقة و المعنى اختلال حواسهم فلا يسمعون كلمة الحقّ فى الحقيقة، و لا ينطقون بها كما هو حقّها بلاشائبة شبهة، و لا يبصرون الآيات و البراهين الدالة على حقیة الشريعة.

ثمّ لو صرف جهابذة صناديد جماهير الأعلام فى آناء الیالی و أطراف الأيام بل فى جميع الشهور و الأعوام لما أدركوا كنه بلاغة هذا الكلام.

فتفكر فى مقام النظام حيث جعل تلك الآية فذلکة لجميع ما مرّ من سمات هؤلاء الأقوام و جعلها نتيجة لها و جعل لا يرجعون نتيجة لما فى هذه الآية من المرام، و أتى بالفاء الدالة على أنّ عدم الرجوع عن الضلالة و عدم الوصول إلى مسالك الهداية فرعاً لاكتساب اللاتمام، و إنهم فى بدو الفطرة كانوا خالين عن هذه الآلام، و حذف المسند إليه لاشتمزاز النفوس عنه بلاكلام مع الاحتراز و الاجتناب عن الإطناب و وجود قرينة المقام.

و تفكر فى ملاحظتها فإنّها أملح من كلمات جميع الأنام، فعبر عن مؤدّاها بالفارسیّة: کراند گنگاند کوراند پس برنمی گردند. فإنّ ملاحظته ممّا يحكم بكونها فى الغاية أفهام الأنام الكرام.

ثمّ إنّ تعالى أودع فى هذا الكلام القصير وجوهاً من المحسنات على نحو الاختصار. فقله: صمّ بكم عمى، فيه الجناس فى الوزن عند الأنظار، و فيه صنعة مراعاة النظير؛ إذ هذه الثلاثة نظائر عند أولى الأبصار، و فيه الجمع أيضاً؛ لأنّه جمع متعدداً؛ أى المنافقين الأشرار فى حكم الصمّ و البكم و العمى، و هو من

المحسنات الخيار، وفيه تنسيق الصفات، كما في العزيز العليم، كما لا يخفى على الأخيار، وفيه المذهب الكلامي؛ لأنّ قوله: صمّ الخ، برهان على عدم رجوع الأشرار، فتعالى الله الملك الجبار حيث أتى بآية تكفى لإعجاز النّبى المختار، وفيه توافق الفاصلتين في الحرف الأخير في صمّ بكم، كما لا يخفى على الأخيار؛ فإنّ صمّ بكم فقرتان بتقديرهم صمّ وهم بكم بلا إنكار، وفيه صنعة المتوازي في بكم عمى للاختلاف في القوافي بلا استتار، وفيه لزوم ما لا يلزم لسكون ما قبل اللام في هذه الفقرات كالنار على المنار.

ثمّ تفكّر في تلك الآية، فإنّ ذمائم صفات هؤلاء الفجّار على نحو الاجتماع بهذا الاختصار لا يمكن لغير الملك الحنّان.

﴿أو كصيّب من السماء فيه ظلمات ورعد و برق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصّواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين﴾

الكلام في تفسير تلك الآية يتمّ برسم مطالب:

الأوّل: هذا الكلام مثل آخر لحال هؤلاء المنافقين الأشرار، والفرق بين هذا المثال والمثال المتقدّم في التذكّار أنّ الأوّل تمثال لحال هؤلاء الأشرار الفجّار باعتبار فساد قواهم العلميّة التي من شأنها مشاهدة الأنوار ومعرفة المعاد والمبدأ الملك المختار الجبار، وأمّا هذا المثال فباعتبار فساد قوتهم العمليّة المدركة لطريق الأخيار التي من شأنها سلوك طريق الحقّ و صراط الأبرار.

الثاني: قوله: أو كصيّب، إمّا على الذي بتقدير المضاف؛ أعنى ذوى، فالتقدير في الاعتبار كمثال ذوى صيّب، فيكون الكاف في كصيّب زائدة كما هو المختار. قال نجم الأئمة المحقّق الرضّى الاسترّابادى: و من مواضع زيادة الكاف بلا غبار دخول لفظ مثل عليه.

وإنّما يقدر ذوى؛ لأنّ مرجع يجعلون يوجب الإضمار، ولولاه لاستغنى عنه؛

اذ لا يلزم فى التشبيه المركّب أن يلى حرف التشبيه مفرداً بلاستتار.
و يحتمل العطف على كمثل لولم يكن خوف فوت الملازمة بالمشبّه و
المعطوف عليه فى الانظار.

الثالث: كلمة أو كلمة شك على ما هو فى حيز الاشتهار ثم اتسع فيها
فاستعملت للتساوى من غير شك، و ههنا قول لا يبعد عن الاعتبار و يشهد له
التبادر و البدار و أنّه لأحد الأمرين و يتولّد منه فى الإخبار الشكّ و الإبهام و
التفصيل على حسب اعتبار المتكلّم و فى الانشاء يفيد بلاعثار الإباحة و التّخيير و
كيفما كان فالمراد من كلمة أو فى هذا المضار منع الخلّو لا الجمع.

فحاصل المرام أنّ قصّة المنافقين اللّثام مشبّهة بهاتين القصّتين و أنّهما
مستويان فى المقام؛ أى فى صحّة التشبيه بهما باعتبار الجهتين، و أنت مخير فى
التّمثيل فى الكلام بهما جميعاً و بأيّهما شئت.

الرّابع: وجه المماثلة ههنا أنّ المراد من المطر هو الإيمان أو هو القرآن لكونه
منشأ للحياة المعنويّة عند الإمعان، و الظّلّمات هى المتشابهات و الشّبّهات التى
خفى وجهها على الجهال و لم يعلموا بالمعان، و الرّعد و البرق و الصّواعق هى
التّكاليف الشّاقة، بعضها من باب أعمال الأبدان، و بعضها من العقائد الحقّة
الحقيقيّة الثّابتة فى الدّين. فكما أنّ الإنسان يبالغ فى الاحتراز عن المطر الذى هو
أشدّ الأشياء نفعاً بالعيان فكذا المنافق الجاهل يحترز عن الإيمان و القرآن بسبب
هذه الأمور زعماً منه أنّ الغرض إيلامه و تخويفه و تشديد الأمر عليه بحيث يكاد
يوجب هلاكه و لم يعلم أنّ فيها شفاء لما فى الصّدور و الأبدان.

و المراد من جعل الأصابع فى الآذان أنّ الجاهل المنافق الفتن كثيراً ما يتصامم
عن ذكر الآيات و الحجج حذراً من سماع ما يوجب فساد عاقبة هؤلاء الأشرار
و يصير مآل حالهم و ما كان فى ممكن الاستتار فى حيز الإظهار، و لا يعلم الأحق

السَّفِيهِ أَنْ التَّعَامَى وَالتَّصَامَمَ لَا يَدْفَعُ الْمَوْتَ بِالْإِنْكَارِ، كَمَا أَنَّ الصَّاعِقَةَ لَوْ أَتَتْ إِلَى شَخْصٍ، لَا يُمْكِنُ دَفْعُهَا بِجَعْلِ إصْبَعِهِ فِي أُذُنِهِ، فَتَدْبِرُ جَدًّا.

الخامس: قد يقال: وقع في التمثيلين تشبيه، و المشبه به يكون مذكوراً، و أما المشبه فيكون مستوراً فأين المشبه بالصَّيْبِ وَ الظُّلَمَاتِ وَ غيرهما ممَّا يكون مسطوراً و لم يصرَّح بالمشبهات كما صرَّح بها في ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَ لَا النُّورُ وَ لَا الظَّلُّ وَ لَا الْحُرُورُ﴾^(١)

و الجواب: أنه يجوز أن يكون المشبه مستوراً و يكون مطوياً ذكره، فهو على سنن الاستعارة، و لعلماء البيان ههنا مسلكان: أحدهما أنه تشبيه مفرق فالممثل مركب من أمور، و الممثل له أيضاً على النحو المسطور، و يكون كل واحد من الأجزاء مشبهاً بما يوازنه من الآخر، و ثانيهما ما اختاره بعض من كون المشبه الهيئة المركبة على طراز التمثيل و كذلك المشبه به، فالحيرة و الدهشة و الوحشة التي لأرباب النفاق بالحيرة التي لذوى الصَّيْبِ، و لكل من المسلكين وجه و الأول أولى.

السادس: الصَّيْبِ مِنَ الصُّوبِ وَ هُوَ شِدَّةُ نَزُولِ الْأَمْطَارِ وَ قد يستعمل في المطر و السَّحَابِ وَ يجوز إرادة كل منها في الباب، و قد يقال: إنَّ الصُّوبَ هُوَ المطر و تنكير التنويع فيه للشدة و ليس فيه غبار.

ثم في لفظ الصَّيْبِ مبالغة من وجوه: أحدها من جهة المادَّة؛ أي الصُّوبِ والمراد به شِدَّةُ نَزُولِ الْأَمْطَارِ، و ثانيها من جهة تنوين التنويع فهو في المعنى تكرار، فتفيد المبالغة بالإنكار، و ثالثها: أنه صفة مشبهة دالة على الدوام في الأزمنة بلا عثار، و رابعها باعتبار مادتها المؤلف منها؛ و هي الصَّادُ المستعلية، و التاء المشددة.

السابع: قد يقال ما الفائدة في تقييد الصَّيْبِ بالسَّماءِ في المقام مع أَنَّ الصَّيْبَ

لا يكون إلّا من السّماء بلا كلام؟

و الجواب: أنّ فيه فائدتين:

إحديهما: أنّ تعريف السّماء يدلّ على الاستغراق أى الغمام مطبق أخذ بأفاق السّماء فإنّ كلّ أفق يسمّى سماء كما أنّ كلّ طبقة تسمّى سماء، فحصل من ذلك المبالغة فى المرام.

الثّانية: إفادة أنّ المطر من السّماء لا من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فينعقد هناك من شدّة البرودة الرّمهرية ثمّ ينزل مرّة أخرى على الأرضى و الأشجار، فأبطل الله الملك القهّار هذا المذهب بأنّه من السّماء بأمر الملك المختار؛ لأنّ هذه الأمور سببها من السّماء مثار.

و اعلم أنّ العلم بحقائق الكائنات مختلفه فى الأنظار، و للعلماء و الأحبار درجات متفاوتة بلا إنكار؛ فالطّبيعى و الحكماء الأخيار مشتركان فى كثير من الأشياء فى الأنظار، و لكنّ الطّبيعى يأخذ الأوساط الخيار فى البراهين من الطّبع السّار فى الأجسام بأمر الله الجبّار، و الحكيم يأخذ العلّة من العالم العلوى و المفارق المحض و المتألّه من حيث الأنظار أدقّ و أبصر، فنظره فى معرفة الأشياء إلى الحقّ الأوّل الملك الغفّار.

مثال ذلك، العلم بمنشأ الرّعد و البرق و الأمطار، و الأخير قد مرّ على نحو التّكرار، و أمّا الأوّل فهو الصّوت الذى يسمع من الغمام؛ كأنّ أجرام الغمام وقع فيها الاصطدام و تضطرب و ترتعد إذا أخذ بها الرّياح، فتصوت عند ذلك و يصل الصّوت إلى آذان الأناس، و أمّا البرق فهو الذى يلمع من الغمام. و هما مصدران، فلذا لم يجمعاً فى الكلام كما مرّ فى السّمع فى قوله: ختم الله.

و روى عن بعض الأعلام أنّ الرّعد ملك موكل بالغمام، و هو المروى عن الإمام عليه السّلام، و قيل: الرّعد صوت ملك يزجر السحاب، و قيل: البرق

مخاريق الملائكة الكرام من حديد يضربون بها الغمام بالعنف فينعتقد عنه النَّار، وهو المروى عن الإمام الذى قتل اللثام، و قيل: إنه نار ينقذ من اصطكاك الأجرام، و الكلّ صحيح عند الفاضل العلام، و ليس المقام مقام بيان هذا المرام أزيد ممّا سقط من الأقلام.

الثامن: المراد بالظلمات ظلمة تتابع و تكاثف الغمام مضمومة إليها ظلمة اللىالى و الأمطار إن أريد من الصيّب المطر و إن أريد به السحاب المستطر، فظلمة السحاب الذى ذكر و تطبيقه و تكاثفه و ارتفاعها بالظرف المتقدم المقرّر لاعتماده على موصوف زبر.

و أمّا كون الصيّب بمعنى المطر مكاناً للرّعد و البرق، لأنّ كلّ واحد منهما فى أعلاه و أسفله استقرّ؛ و لأنّ التعلّق بين الغمام و المطر إذا كان قوياً كالتداخل، جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر، و الضمير فى فيه راجع إلى السّماء بمعنى السحاب فهو مذكّر.

و لم يجمع رعد و برق كما جمع ظلمات؛ لأنّ الظلمات أنواع مختلفة من الظلمة قد اجتمعت فاحتيجت إلى الجمع بخلاف صاحبيها مع كلّ واحد منهما فى الأصل مصدر. و إنّما جىء فى كلّ من الثلاثة بمنكر؛ لأنّ المراد ضروب خاصّة منها عظيمة كأنّه تعالى ذكر ظلمات شديدة و رعد و قاصف و برق خاطف.

و المضمّر فى يجعلون لأصحاب الصيّب؛ و إن كان لفظاً محذوفاً، لكنّه معنى يكون المذكوراً، و الجملة استئناف كأنّها وقعت ممّن كان مسئولاً.

و إنّما ذكر الإصبع موضع الأئمة للمبالغة، و الجمع أكثر مبالغة فاستبصر. و أمّا الصّاعقة هى اشتداد صوت الرّعد قصفه رعد شديد معهما من النَّار جوهر قوئى النَّارية، و التّاء فيها للمبالغة كالراوية أو مصدرية كالعاقبة فتدبر. و حذر الموت نصب على العلة.

و معنى إحاطة الخالق المقتدر بمن كفر شمول قدرته عليه و إحاطة النعمة و الأمر، و ذكر الكافر أملح من المنافق؛ لأنه بالكافر استظهر.

التاسع: فى ذكر الصَّيْب مع السَّماء مراعات النَّظير لمناسبته بينهما و هى من المحسنات المعنوية عند الأفاضل.

العاشر: ذكر الرَّعد و البرق و الظُّلمات والصَّواعق أيضاً من مراعاة النَّظير عند العالم الكامل.

الحادى عشر: فى الأصابع و الآذان أيضاً مراعات النَّظير.

الثانى عشر: بين الرَّعد و البرق الجنس فى الوزن و هو من المحسنات اللفظية بلانكير.

الثالث عشر: بين الظُّلمات و البرق صنعة الطَّباق و المقابلة؛ إذ البرق يستلزم الضياء المضاد للظلمة.

الرابع عشر: فى قوله: «و الله محيط بالكافرين» تسلية للنبي و المؤمنين، و تحذير و تخويف بالنسبة إلى المنافقين.

﴿ يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه و إذا أظلم عليهم قاموا و لو شاء الله لذهب بسمعهم و أبصارهم إن الله على كل شىء قدير ﴾

عرّف البرق بناء على القاعدة المتداولة فى الاستعمال من أن النكرة إذا أعيدت معرفة فالثانى على الأوّل يأوّل بلا إشكال.

و الخطف على الأخذ بسرعة دال كما صرح به أرباب القول.

و كلما أضاء استيناف ثالث فى المقال كأنه جواب للسؤال كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق و الزوال، فأجاب القادر المتعال بذلك المقال.

و أضاء متعدّ فى بعض الأحوال، فالمفعول محذوف؛ أى كلما نورلهم ممشى أخذوه بالاستعجال، و قد يكون لازماً؛ أى كلما لمع لهم مشوا، و أظلم كذلك بلا إعضال.

وإنما أتى بكلمة للدلالة على أنهم كانوا فى الحرص والاستعجال ولا كذلك الوقوف ولذا أتى بكلمة الإهمال؛ أى إذا أدى هذا المقال.

ولعل المراد بالإضافة فى جانب المشبه كلمة الإسلام الصادر من الضال أو الغنيمة والنعمة، والإظلام الابتلاء بالنعمة والمال أو موت أرباب الضلال.

وبقيته الكلام فى الآية الشريفة واضحة لا يحتاج إلى الإطالة فى المقال.

وبين البرق والأبصار مراعات النظير لوجود المناسبة بينهما من حيث وجود التوربلاشكال؛ وكذا بينهما وبين أضاء وهى من المحسنات عند أرباب الكمال. وبين أضاء وأظلم صنعة الطباق والمقابلة كما أنها بين السمع والأبصار مراعاة النظير، فإن المناسبة بين هذين من أوضح المقال.

وفى الآية حسن الخاتمة؛ إذ فى قوله المتعال «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» موعظة رادعة وزجر لأرباب الضلال، وكشف لمسألة الهية وفى الإيماء إلى أن الله قادر على إذهاب سمعهم؛ ولكن فى البين مصالح وموانع عن ذلك، وحسن الخاتمة من أحسن المحسنات عند أرباب الحال.

فسبحان من كان كلامه فى أعلى طبقات البلاغة والفصاحة والجزالة والسلاسة والملاحة.

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝﴾

قد مرَّ منَّا الكلام فى تفسير هاتين الآيتين فى المجلد الأول من هذا التفسير مستوفى مستقصى وذكرنا اندماج براهين وحدة النظام والتمانع وغيرهما فيهما وذكرنا إجمالاً إحتواء الآيتين لأكثر العلوم الإلهية الحقَّة الحقيقية، فالتكرير إطناب والله المرجع والمآب.

هذا هو تمام الكلام فى المجلد الثانى و يتلو فى المجلد الثالث إن شاء الله تعالى الكلام فى تفسير ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ﴾.

فرغ منه مصنفه الجانى بيده الخاطية أصيل يوم الخميس التاسع و العشرين من شهر رجب من السنة السادسة الثمانين بعد المأتين بعد الألف و أنا الفقير محمد بن سليمان الطبيب التَّنَكاينى رحمه الله.

الفهرس

٧ مقدمة المؤلف

الباب الأول

في المقدمات و المبادي / ١١

- ١١ الفصل الأول: في تواتر القرآن.
- ١٣ الفصل الثاني: في إعجاز القرآن.
- ١٩ الفصل الثالث: في رفع شبه الطاعنين في كلام رب العالمين.
- ٢٢ الفصل الرابع: في وجه التكاير في الآيات الفرقانية والكلمات القرآنية والقصص
- ٢٨ الفصل الخامس.
- ٣٢ الفصل السادس.
- ٣٤ الفصل السابع: في بيان إحاطة القرآن بجميع العلوم.
- ٣٦ الفصل الثامن: في الإشارة إلى عمدة مقاصد الكتاب الإلهي، وأصول معاقده وأحكامه ..
- ٣٨ الفصل التاسع.
- ٣٩ الفصل العاشر.

الباب الثاني

في نبذ من قواعد التفسير والتأويل حسبما ساقني

إليه الدليل و دلّ عليه المعقول والمنقول / ٤١

٤١	الفصل الأول: في باب يفتح منه ألف باب من قواعد التأويل
٤٣	الفصل الثاني: في معنى السورة والآية و جزئية البسملة
٤٥	الفصل الثالث: في حقيقة القرآن و بيان مراتبه
٤٩	الفصل الرابع: في تحقيق معنى نزول القرآن
٥٠	الفصل الخامس: في قاعدة شريفة من التأويل
٥٩	الفصل السادس
٦٦	الفصل السابع
٦٨	الفصل الثامن
٧٠	الفصل التاسع
٧٨	الفصل العاشر
٨٦	الفصل الحادي عشر
٨٨	الفصل الثاني عشر
٩٤	الفصل الثالث عشر
١٠٣	الفصل الرابع عشر
١٠٨	الفصل الخامس عشر
١٤٠	الفصل السادس عشر: دفع المناقضات
١٦٦	الفصل السابع عشر

المجلد الثاني / ٢٤١

٢٤٣	مقدمة
٢٥٣	سورة فاتحة الكتاب
٢٩٥	سورة البقرة